De achtergrond der Spaansche mystiek

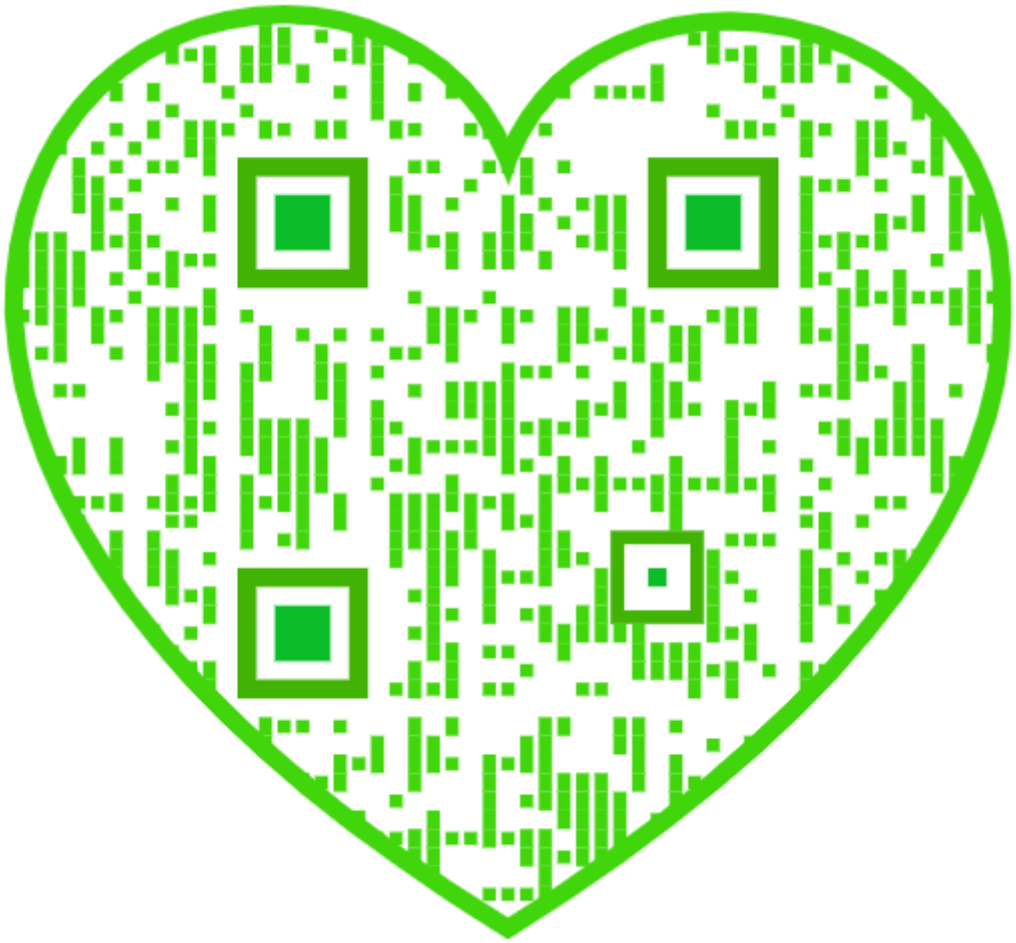
Johan Brouwer

bron
Johan Brouwer, *De achtergrond der Spaansche mystiek*. W.J. Thieme, Zutphen 1935

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/brou016acht01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



t.o. III



Anoniem, Fray Luis de Léon.

Voorbericht.

Dit werk bedoelt een inleiding te zijn tot de studie van de Spaansche Mystiek van de zestiende eeuw. Het is een grondig gewijzigde uitgave van mijn eenige jaren geleden verschenen ‘Inleiding tot de psychologie van de Spaansche Mystiek.’ Het wil den achtergrond belichten waartegen deze Spaansche Mystiek is ontbloeid. Daartoe wordt een overzicht gegeven van den staatkundigen, maatschappelijken en cultureelen toestand van Spanje in de zestiende eeuw, het godsdienstig karakter van Spanje wordt geschetst, en na een onderzoek van de invloeden die op de ontwikkeling van de Spaansche Mystiek kunnen hebben ingewerkt, worden deze Mystiek en haar belangrijkste zijtakken geteekend.

De Mystiek van de zestiende eeuw is een kenmerkende uiting van het Spaansche volkskarakter. ‘De bron der Spaansche geestkracht’ heeft men haar genoemd. Aan haar hebben zoowel het maatschappelijk en staatkundig leven als de cultuur - de schoone letteren en de beeldende kunsten - definitieve richtlijnen ontleend.

De studie van den achtergrond van deze Mystiek is hoogst actueel want zij plaatst ons voor problemen die treffende gelijkenis vertoonen met die welke ons in dezen tijd drukken, staatkundige, maatschappelijke en geestelijke problemen. De staatkundige moeilijkheden kwamen voort uit den uiterst gespannen toestand in West-Europa tengevolge van het fel aangewakkerde nationalisme, de behoefte aan expansie en het streven naar overheersching. De binnenlandsche strijd over het politiek gezag - tusschen autocratie, democratie en anarchie - leidde tot verscherping van de internationale geschillen teneinde de aandacht en de oploopende hartstochten daarheen af te leiden. In Spanje zegevierde de

autocratie, die de uitdrukking werd van den onverdeelden volkswil.

Het maatschappelijk leven van Spanje in de zestiende eeuw heeft groote overeenkomst met dat van onzen tijd door de prijs- en geldcrisissen tengevolge van sterk wisselende verhoudingen van productie en vraag, door het verval van den handel en de industrie, de vastgeloopen economie, de werkloosheid en de algemeene verarming met de gevolgen daarvan.

De geestelijke problemen kwamen voort uit de botsing der overgeleverde waarden met de uitkomsten der jonge wetenschappen. Het zoeken van die opkomende wetenschappen heb ik overzichtelijk probeeren te schetsen en daarbinnen heb ik een passende plaats willen geven aan de ten onzent zoo weinig bekende Spaansche wijsbegeerte en theologie van dien tijd.

De Spaansche Mystiek, die gegroeid is in een land dat politiek reeds het hoogtepunt van zijn macht had overschreden, maatschappelijk in verval geraakte en cultureel een opgang begon die het tot zeer groote hoogte zou voeren, is zoowel een zuivere weerspiegeling van alle vragen en moeilijkheden van de zestiende eeuw als een oplossing van de tegenstellingen in een hoogere eenheid. Zij is tevens het kenmerk van de Spaansche ziel. De vermenging van rassen en de vermenging van beschavingen in Spanje hadden in het geleidelijk alles doordringende en alles vormende Christelijke geloof een eenheid van wezen en doel gekregen. Deze eenheid van volksziel was algemeen menschelijk wat haar ontvankelijkheid aangaat, maar zeer bijzonder persoonlijk in scheppingskracht en visie. De strijd die, innerlijk en uiterlijk, aan deze volkomen samenvoeging vooraf was gegaan en die in de katholiciteit van haar belijdenis was uitgeloopen, heeft deze Mystiek, die er de vrucht van is, even algemeen menschelijk en verheven persoonlijk gemaakt als Don Quijote is.

De studie der Spaansche Mystiek stuit op groote moeilijkheden. Van de uitgegeven mystici zijn slechts een beperkt aantal betrouwbare uitgaven voorhanden, en vele geschriften liggen nog onbekend of onbewerkt in manuscript. Verder is deze studie, zooals

ieder ander Spaansch onderzoek, zeer bezwaarlijk door het gemis aan of de schaarschheid van betrouwbare hulpmiddelen.

Ik hoop door dit boek in grooteren kring belangstelling te mogen wekken voor een cultuurwereld waarmede de Nederlanden vroeger in nauwe betrekking hebben gestaan en die sinds dien door innerlijke verschillen en vooroordeelen steeds verder van ons is verwijderd geraakt.

Den uitgevers betuig ik mijn dank voor hun ondernemingszin omdat zij ondanks de verminderende koopkracht van het publiek en het beperkt debiet van dit soort boeken toch dit werk hebben willen uitgeven.

J. BROUWER.

's Gravenhage, najaar 1935.

Hoofdstuk I.
Overzicht van Spanje in de zestiende eeuw.

Staatkundig overzicht.

Het bloeitijdperk van de Spaansche mystiek ligt in de tweede helft van de zestiende eeuw, onder de regeering van Philips II, den beleidvollen, behoedzamen koning, zooals de Spanjaarden hem noemen.

Spanje was tegen het midden van de zestiende eeuw op het toppunt van zijn staatkundige macht gekomen. De Katholieke Koningen, Isabella en Ferdinand, hadden door hun gelukkige veroveringen, hun politiek en hun maatschappelijke actie Spanje tot een der belangrijkste Europeesche naties gemaakt. Onder Karel V werd Spanje de ontzaglijke mogendheid die overal haar macht deed gelden of haar invloed liet gevoelen, in staatkundig, cultureel of maatschappelijk opzicht. Toch bleek reeds ten tijde van Karel V dat Spanje niet de innerlijke kracht, het beleid, de middelen en de ligging had om zich op die - door dynastieke huwelijken en erfenissen, door politiek en het zwaard - verkregen hoogte te handhaven.

Philips II heeft Spanje bestuurd in den tijd dat het in staatkundig en oeconomisch opzicht achteruitging, maar met betrekking tot kunst en wetenschap voortdurend steeg. Philips de Tweede was naar aard, door opvoeding, door roepingsgevoel - en voor een deel tengevolge van de opvattingen van zijn naaste omgeving - een theocratisch koning. Hij regeerde overeenkomstig de beginselen van de Roomsch Katholieke Kerk, zooals

die in zijn tijd godsdienstig, zedelijk en staatkundig werden verstaan. Wie het nauw neemt met de geschiedkundige waarheid, zal hem van daar uit willen beoordeelen, en niet naar door vijandschap of partijdigheid gevormde voorstellingen of - sinds eeuwen - in omloop zijnde legenden.

Philips de Tweede werd bezield door hoogstrevende bedoelingen, hij was sober, ernstig, idealistisch en onwrikbaar in zijn godsdienstige en staatkundige grondgedachten, maar - hoe groot ook van wil en arbeidskracht - hij was niet groot genoeg voor de taak die hem opgelegd was, de bestendiging van de geïmproviseerde wereldmacht van Spanje.

Zijn overgroote voorzichtigheid, zijn voortdurend weifelen, zijn gemis aan voldoende geestelijke bewegelijkheid, die noodig is om bij een onverwachte wisseling of keer van omstandigheden partij te kiezen of het passende besluit te nemen en uit te voeren, deed Philips te veel bij onderdeelen en bijkomstigheden stil staan. Hij was te nauwnemend, te traag in beslissingen en miste een juist besef der werkelijkheid.

Karel V had een onvoldoende samengevoegd wereldrijk achtergelaten dat een niets ontzienden, op de gebeurtenissen vooruitgrijpenden, handelend optredenden staatsman vroeg die de beschikking had over een rijke schatkist, een goed uitgerust leger, een sterke vloot, en een staf van diplomaten, strategen en oeconomen. Philips II was echter met al zijn goede hoedanigheden te klein voor zijn reuzentaak, en heeft zijn leven lang tallooze belemmeringen gevonden in geldnood, verkeerd oeconomisch beheer en onjuiste politiek.

De wereldmacht van Spanje is tot verval geraakt door innerlijke en uiterlijke oorzaken, slechte administratie, foutieve oeconomie, geldgebrek, en door den toeleg van schrandere, nietsonziende vijanden in binnen- en buitenland. Het staatkundig beleid ging bovendien niet uit van een goed besef van de werkelijkheid, maar was de toepassing van theoretische beschouwingen en beginselen die men meende niet te mogen herzien.

De politiek van Philips II was idealistisch, d.w.z., zij was niet

het gevolg van klaar inzicht in den stand van zaken en de daarmee overeenkomende, toepasselijke maatregelen, maar zij was de gevolgtrekking van godsdienstig-zedelijke en wijsgeerige grondgedachten. De politiek van Philips II was aprioristisch en onderging geen diepgaanden, wijzigenden invloed van de toedracht der dingen, den keer der gebeurtenissen, den wisselenden toestand der landen, en den aard, de begrippen en de gedragslijn van de tegenstanders.

De groote politieke en oeconomische gebeurtenissen van den regeeringstijd van Philips II toonen dit onmiskenbaar aan. Schitterende wapenfeiten, die tot stand waren gebracht door den heldhaftigen moed van de soldaten en het inzicht, talent en beleid van generaals, werden vaak ongedaan gemaakt door de onbekwaamheid en de onzekerheid van de regeering, die zich niet kon regelen naar de werkelijkheid. Men denke bijvoorbeeld aan de niet gebruikte schoone kansen die door den slag bij St. Quentin werden geboden, of de fouten begaan in het optreden tegen de opstandige *moriscos*, in den strijd met de Nederlanden, en in de politiek betreffende Engeland en Frankrijk. Zoo zou ook Philips II met een helder inzicht in Frankrijks toestand van omstreeks 1580, geholpen door de Guises de ontwikkeling van Frankrijk tot gecentraliseerde, krachtige mogendheid voor tientallen van jaren hebben kunnen vertragen door een te juister tijd bevorderen van de separatistische neigingen. De traagheid van beweging van de logge Spaansche staatsmachine deed bovendien vele grootsch opgezette ondernemingen mislukken. Het zeewezen en het binnenlandsch bestuur hebben onder die traagheid wellicht het meest geleden.

De grondgedachten en het doel van de politiek van Philips II waren: Het behoud van de eenheid van het Christelijk geloof overeenkomstig de leer van de Roomsch Katholieke Kerk.

De handhaving van de Spaansche wereldmacht, door nauwe samenwerking van staat en kerk.

De bestrijding van gedachten en daden die vijandig zijn aan staat en kerk. De koning is vertegenwoordiger Gods op aarde,

en uitvoerder van Zijn wetten en voorschriften. De kenbron van Gods wil en wenschen is de Katholieke Kerk. Ongehoorzaamheid en opstand tegen deze kerk is derhalve niet slechts strafbare apostasie, maar ook hoogverraad. De Christelijke zedeleer is de norm voor vorst en staat.

Principiëele tegenstelling dus tegen het toen in de Europeesche politiek geldende Machiavellisme dat opportunistisch is.

* * *

Philips de Tweede belichaamt Spanje's aard en streven van de tweede helft van de zestiende eeuw. Het geloof in zichzelf, in zijn goddelijke roeping en in de waarheid van zijn beginselen was diep in hem geworteld. Strijdend voor - in zijn oog - hoogere doeleinden bleef hij, ook al werd hij door den paus bevochten en in de ban gedaan, toch een gehoorzaam zoon van de Katholieke Kerk, zelfs al sloot het Hoofd van die kerk een ‘monsterverbond’ met den aartsvijand van den Christelijken godsdienst. (Men denke aan het verbond van Paus Paulus IV, Solyman en Hendrik II van Frankrijk).

Philips de Tweede heeft Spanje niet kunnen redden van het staatkundig en maatschappelijk verval dat reeds begon bij de aanvaarding van zijn regeering. De kunstmatig gewrochte wereldmacht van Spanje miste een basis die hecht genoeg was om tot steunvlak voor dien ontzaglijken bovenbouw te dienen.

De trots van deze jonge, pas eengeworden, en van de Mooren vrijgevochten natie, die hoog opgevoerd was door de landen en werelden waarover zij, onvoorbereid en innerlijk niet berekend, moest heerschen, uitte zich als overmoed en zelfoverschatting. Zij kende zichzelf een exclusieve beteekenis toe en zag in haar koning den Imperator van Gods wege, die het maatschappelijk en geestelijk leven moest regelen, en het overal in de wereld diende te bevestigen naar Spaanschen aard en opvatting.

Philips de Tweede heeft de theocratische koning willen zijn die aan de door zijn vader gegrondveste wereldmacht van Spanje voortduring zou geven. De sinds de Katholieke Koningen steeds

grooter geworden macht des konings, die na de mislukking van den opstand van de *Comunidades* bestendigd was, werd in de handen van Philips volstrekt. De *Cortes* werden nauwelijks meer dan tot goedkeuring van belastingen en heffingen bijeengeroepen; afzonderlijk protest tegen het bewind was door eenige zware, afschrikwekkende straffen vrijwel gesmoord. De Raden en besturende lichamen en personen werden onmiddellijk van de Kroon afhankelijk gemaakt. Dit centraliseeren van de macht in de persoon van den koning, die zichzelf als uitvoerder van de besluiten der Voorzienigheid gevoelde - *Dienaar* dus, zich regelend naar de voorschriften van het geloof - beantwoordde aan de algemeene opvattingen van het land en den tijd.

De paus werd van concessie tot concessie gedwongen in zake het kerkelijk leven en het kerkelijk bestuur in Spanje, dat voor een belangrijk deel onmiddellijk in handen van den koning kwam. Pauselijke bullen en uitspraken van kerkelijke gerechtshoven moesten eerst aan de regeeringslichamen worden voorgelegd voor zij in Spanje mochten worden afgekondigd, de benoeming der hooge geestelijken werd het recht van de Kroon.

Frankrijk was ingesloten in Spaansch gebied, Engeland was nog niet tot een de Europeesche politiek ernstig beinvloedende machtsontwikkeling gekomen, en het oude Keizerrijk dreigde door vermolming ineen te storten.

Spanje, met zijn centraal bewind en zijn uitgestrekt bezit in Europa en overzee, scheen dus onbetwist de in handen genomen wereldmacht te kunnen uitoefenen. Zijn tegenstanders verdeden zich zelf in godsdiensttwisten en burgeroorlogen. In Frankrijk en in Duitschland werd de grimmigste strijd gevoerd die de menschheid kent, die van de passies en driften welke ontstoken zijn in godsdienstfanatisme, de dweepzucht zonder erbarming. Hierin bliezen intriganten, avonturiers, eerzuchtige staatslieden en heethoofdige theologen telkens opnieuw vuur, tot ontzetting van het vroom gemoed en van eerlijke, edele overtuiging.

Engeland bleef tot koningin Elisabeth aarzelen wat de buitenlandsche politiek betrof. Het was te zeer bezet met zijn binnen-

landsche aangelegenheden, de onzekere troonsopvolging, de kerkelijke twisten en de nog vage toekomstplannen. Afwisselend vriend en vijand van Spanje scheen het een oogenblik dat het in dynastieke verbinding met Spanje zou komen, waardoor er een rijk zou zijn gevormd dat de besliste oppermacht over de wereld zou hebben uitgeoefend. Maar koningin Maria stierf kinderloos en Elisabeth opende nieuwe verschieten voor de ontwikkeling van Engeland.

In Italië, waar Spanje sinds de grootsche daden van 'El gran capitán' door het verzekerd bezit van het koninkrijk Napels vasten voet had gekregen en deze macht door den hertog van Alba was vergroot en versterkt, schikten de pausen zich goedschiks of kwaadschiks naar de wenschen van Madrid. Paus Paulus IV (1555-1559) bestreed Spanje zooveel hij vermocht, maar Gregorius XIII (1572-1585) en Clemens VIII (1592-1605) regelden zich naar Spanje in politiek beleid en waren in vele opzichten Spanje ter wille.

De mislukking van Caesar Borgia in zijn poging om Italië tot nationale eenheid te brengen, maakte dit land weer tot een geknechte, verdeelde groep gewesten, tot tooneel van strijd en list, verderf van zeden en maatschappelijke ellende ten tijde van en na de ongeëvenaarde hoogtij van de kunsten, letteren en wetenschappen. Steeds door allen begeerd als erfgoed der Ouden, bemind om zijn kunstschatten en overleveringen, zijn eeuwenoud prestige en historischen luister, bleef Italië verstrikt in een warnet van intriges. Hoewel vaderland van doorluchte kunstenaars, dichters en denkers, scherpzinnige staatslieden en ongebonden, zelfstandige mannen, miste Italië, en zou het nog eeuwen missen, de sterke hand die het tot eenheid bracht, en het in de Europeesche politiek deed gelden als een zelfbeschikkend volk.

De beste kansen schenen dus voor Spanje te zijn, en toch zijn deze tegen Spanje gekeerd. Slag na slag werd van alle kanten toegebracht, de uitgestrekte grenzen van Spanje en zijn bezittingen lagen onbeschermd of slecht beschermd tegen de aanvallen van de Turken, die de nederlaag van Lepanto spoedig te boven

kwamen, van de Hollanders, die zich vrijvochten en eerst te zamen met, en daarna in strijd met Engeland de vloot en de koopvaardij van Spanje vernielden, van de Franschen, die onder Hendrik IV tot bezinning kwamen en krachtig hun nationale, centraliseerende politiek voortzetten.

De eenzame koning in het Escuriaal en zijn slappe zoon Philips de Derde waren tegen dezen stormloop niet bestand.

Philips de Tweede was een kundig, en in menig opzicht een gematigd staatsman. Zijn bemiddelend optreden tijdens zijn verblijf in Engeland als gemaal van koningin Maria heeft zulks bewezen. Dat ook zijn buitenlandsche politiek niet werd beheerscht door 'godsdienstige dweepzucht' zooals vaak is herhaald, blijkt uit zijn houding tegenover het geschil Elisabeth - Maria Stuart. Philips de Tweede heeft kennelijk de voorkeur gegeven aan een neutraal Protestantsch Engeland boven een Katholiek, met Frankrijk nauw verbonden Engeland[1)].

Philips de Tweede heeft van Spanje een machtige zeemogendheid willen maken. Zijn herhaaldelijk bouwen van - telkens op zulke droevige wijzen verongelukte - vlooten toont aan dat hij Spanje's toekomst zag in het beheerschen van de zeeën, reden ook waarom hij na lang aarzelen er van afzag zijn vader als Keizer van Duitschland op te willen volgen. Hij heeft echter als staatsman de binnenlandsche noch de buitenlandsche moeilijkheden kunnen overkomen. Een ondoeltreffend oeconomisch beheer zal daar wel in de eerste plaats verantwoordelijk voor moeten gesteld worden, hetgeen nog verergerd werd door de trage administratie, en de voor een zeemogendheid ongeschikt gelegen hoofdstad en residentie Madrid.

Philips de Tweede, die in zijn zwaarmoedige afgescheidenheid door alle smarten en rampen getroffen is welke een mensch en een staatshoofd kunnen overkomen, heeft als eenige troost zijn onge-

1) Zijn houding tot Maria Stuart is daar wel een zeer sprekend bewijs van. Philips II heeft Maria Stuart niet daadwerkelijk kunnen steunen omdat hij met haar op den Engelschen troon te brengen de macht van Frankrijk zou vergrooten. Cf. D o c u m e n t o s I n é d i t o s , deel 90, p. 126 v.v.

broken vertrouwen op God gehad en het bewustzijn dat zijn bedoelingen verheven waren, en zijn taak hem was opgelegd.

Bij den dood van Philips was Spanje gelijk aan een vorstelijk fregat dat rijk opgetuigd en versierd was, maar gehavend en in zinkenden toestand. Het hield een lading in waaraan de menschheid zich eeuwen lang zou kunnen verrijken naar hoofd en hart, en het strandde omdat het verkeerde koers had genomen en de man aan het roer het niet had kunnen wenden naar de gunstige winden.

Maatschappelijk overzicht.

Men zal moeilijk in de geschiedenis een land en een samenleving vinden van de verscheidenheid en de schrille tegenstellingen als Spanje had tijdens de regeeringen van Philips II en zijn zoon Philips III. Scheepsladingen goud en zilver en andere kostbare waren werden in Spaansche havens - voornamelijk Sevilla - aangebracht, maar het land en het volk verarmden zienderoogen. De landbouw en de nijverheid leden zwaar door verkeerde wetten, maatregelen en voorschriften.

Het Spaansche volk had eeuwen lang de rust en de veiligheid gemist om zich aan den landbouw te wijden. Isabella de Katholieke had, toen zij vrede en orde in het land bracht en heilzame verordeningen afvaardigde voor de ontwikkeling van den handel en de industrie, geen open oog gehad voor de belangen van den landbouw, hetgeen blijkt uit de drukkende lasten die zij hem oplegde. Karel de Vijfde, *de Nederlander,* had daar een beter inzicht in, hij bevorderde het aanleggen van besproeiingswerken, door het graven van het Ebro-kanaal bijv., en bracht den akkerbouw, den wijnbouw en de oliecultuur tot bloei. Kort voor, en in het begin van, de regeering van Philips II bereikte de landbouw zijn hoogste ontwikkeling, daarna kwam hij tot een haastig verval. De industrie en de handel, die sinds het bewind van Ferdinand en Isabella steeds welvarender waren geworden dank zij de voortreffelijke maatregelen van de Katholieke Koningen en de beschermende wetgevingen van Karel V, kwamen in het midden van de zestiende

eeuw tot hun glansperiode. De wol- en zijdeweverijen gaven overvloedig werk door de afzetgebieden in de overzeesche gewesten, men betrok onder voor hen zeer gunstige voorwaarden kundige arbeidskrachten uit het buitenland, ook al geschiedde dit onder verzet van het volk. Karel de Vijfde, die door de uiteenloopende belangen van zijn onderscheiden gebieden en door zijn Nederlandsche herkomst en opvoeding tegen beperkende bepalingen van handel en nijverheid was, wilde den handel een onbelemmerde ontwikkeling geven, en ook Amerika voor ieder toegankelijk maken[2].

Philips was meer eenzijdig Spaansch in zijn handels- en landbouwpolitiek en in zijn maatschappelijke opvattingen. Hij deelde het vooroordeel van een groot deel van het Spaansche volk, hij zag in kooplieden en landbouwers een minder soort van menschen, die echter bijzonder geschikt waren om belastingen en heffingen in-eens op te brengen, zij het ook dat hiertoe zware druk noodig was. Tot het verkrijgen van het voor de ontzaglijke buitenlandsche ondernemingen steeds hoognoodige geld dienden fnuikende belastingen als de 'tiende penning', de *alcabala*, de in de Nederlanden zoo gewraakte omzetbelasting, en de belasting op den handel in levensmiddelen, de *sisa.* De landbouw leed verder ook onder de beschermende rechten waarvan de veeteelt sinds eeuwen genoot, die door de 'weiderechten', de *mestas*, aan het akkerbedrijf steeds ernstig afbreuk deed, zooals ook de zich uitbreidende majoraatsgoederen dit deden. De vrijwel aan Sevilla gebonden handel op Amerika kon evenmin de vrije vlucht verkrijgen die hij behoefde en waardoor hij tot krachtige ontplooiing had kunnen komen.

Bovendien had men geringschatting voor de uitoefening van het handwerk en het koopmanschap. Dit waren immers verachtelijke bedrijven, bij de uitoefening van verscheidene wist men dat

2) Men zie het nog steeds gezaghebbende geschrift van Konrad Haebler, *Die Wirtschaftliche Blüte Spaniens im sechszehnten Jahrhundert und ihr Verfall*, Berlin, 1888, blz. 11 en verder. Voor de oeconomische crisis ontstaan in de tweede helft van de zestiende eeuw zie E.J. Hamilton, *American Treasure and the price Revolution in Spain* (1501-1650) Harvard Univ. Press, 1934.

men de voorrechten van zijn adellijke afkomst verloor. De jeugd volgde den trek naar avontuur, als soldaat, zeevaarder of *conquistador.* Zij was verblind door de schittering van den rijkdom en den roem die in verre landen verkregen waren, en zij zag smalend en meewarig neer op den landbouwer, den handwerksman en den neringdoende. Ook werd bij velen door het voorbeeld van den gemakkelijk verworven rijkdom tengevolge van de - toen opkomende - speculatie, en het geluk van avonturiers de geestkracht en de lust gebroken om in aangehouden inspanning handel, nijverheid of landbouw te beoefenen.

Karel de Vijfde heeft het wellicht geweten, maar Philips en zijn meeste tijdgenooten binnen en buiten Spanje hebben *niet* ingezien dat de welvaart van een volk berust op bloeiende nijverheid en landbouw. En zoo verwachtte men voornamelijk uitkomst uit de drukkende landszorgen van het goud dat werd verkregen in de Amerikaansche bezittingen. De voortdurende geldnood van Philips eischte onmiddellijke oplossingen, en ondanks alle belastingen en heffingen geraakte Philips in de handen van geldschieters en leed hij verscheidene malen bankroet.

Spanje's beste bloed werd vergoten op de slagvelden van Europa en in de veroveringen en broedertwisten in Amerika. Tijdens de regeering van Philips II verminderde de bevolking van Spanje van tien millioen tot acht millioen. Aan het eind van de zestiende eeuw hielden zich allerlei industrieën die onder Karel V gebloeid hadden, met moeite staande. Joden en Mooren, die een ijverig en welvarend deel van de bevolking hadden gevormd, werden het land uitgezet[3]. Waarschijnlijk was deze verbanning gerechtvaardigd omdat zij een voortdurend gevaar opleverden door hun complotten en samenspanningen met buitenlandsche vijanden. Zij waren echter naarstige handwerkers en industrieelen, knappe kooplieden en landbouwers, en Spanje ontdeed zich door hen te verdrijven van onmisbare krachten en kapitalen.

3) Het mag bekend worden verondersteld dat Philips de Tweede zich steeds heeft verzet tegen den aandrang van de *Cortes* betreffende de uitdrijving van de *moriscos.* Dit geschiedde onder den slappen Philips III.... die er door Cervantes om wordt geprezen.

De Spaansche maatschappij was hierarchisch opgebouwd. Aan het hoofd stond de koning, aller heer, in partriarchale verhouding tot het land en het volk. De Kerk was afhankelijk van de Kroon, maar bijna almachtig. Zij was rijk, hecht in bestuur, en sterk door haar honderdduizenden wereldlijke en reguliere geestelijken. Op haar volgde naar macht en beteekenis de hooge adel, waarvan Guicciardini reeds schreef dat de voornaamsten met schitterend vertoon leefden, als prinsen omgeven door een grooten stoet van bedienden. De *Grandes* voerden een staat als een vorst, wat tafel en ceremoniëel betreft. Men sprak hen toe in geknielde houding. De Katholieke Vorsten hadden hun feodale macht gebroken en hun vestingachtige kasteelen omver laten halen, de hooge adel was daarop onder Karel V en Philips II ostentatieve hofadel geworden. Plaatsen van grooten invloed en onmiddellijke macht werden onder deze beide koningen niet aan de hooge edellieden gegeven omdat zij, door de geschiedenis geleerd, nog weinig vertrouwen in hen stelden. Als ministers verkozen Karel en Philips afhankelijke creaturen. De leden van den hoogen adel kregen zitting in raadslichamen, werden hooge officieren, gezanten of onderkoningen. Hun adeltrots was onvergelijkelijk, Fransche grands seigneurs ergerden zich er aan bij de huwelijksplechtigheden van Philips met Elisabeth van Valois, bij het huwelijk van Anna van Oostenrijk met Lodewijk XIII, en bij andere gelegenheden.

Zij konden echter meer zijn dan schitterende hovelingen wier leven opgaat in uiterlijkheden, ijdel vertoon en intriges. Er zijn uit den hoogen Spaanschen adel ook vele voorname figuren voortgekomen van den aard van Don Diego Hurtado de Mendoza, het type van den Renaissance-edelman, philosoof, schrijver met een gepolijsten klassieken stijl, kunstkenner en Maecenas, beoefenaar en vertaler van Latijnsche en Grieksche schrijvers, diplomaat, dapper soldaat en man van onstuimig karakter, die het leven liefhad en het in al zijn volheid heeft gekend en aanvaard. Van anderen aard maar als mensch niet minder voornaam, en even karakteristiek voor den hoogen Spaanschen adel, was de

hertog van Alba, een strateeg van zeer bijzondere begaafdheid, toonbeeld van plichtsbetrachting, man van rechtlijnige opvattingen, rechtvaardig maar hard en onmeedoogend als hij oordeelen en straffen moest[4)], liefhebbend vader, streng maar goedbedoelend landvoogd.

De *segundones*, de jongere zonen uit de voorname families, dienden, door hun gering aandeel in de waardigheden en goederen die op den oudsten zoon overgingen, zelf hun fortuin te maken. Zij trokken de wereld in, berooid, eerzuchtig, vermetel als soldaat, hartstochtelijk als minnaar, en bleven soms 'bretteurs et menteurs sans vergogne' maar brachten het vaak door hun moed en ondernemingszin tot aanzien en hooge posten[5)].

Dan waren er de eenvoudige edellieden, geboortig uit vlekken, dorpen of kleine steden, die over niets anders te beschikken hadden dan hun adelsbrieven, hun lange rapier en hun krijgshaftigheid. Uit hen zijn voortgekomen veroveraars als Hernán Cortés, voor wie de menschheid uit onkunde zoo weinig waardeering heeft gehad tot het moderne geschiedkundig onderzoek hun voortreffelijke eigenschappen en hun ontzaglijke ondernemingen heeft leeren schatten op hun groote en blijvende waarde. Wie denkt niet aan zestiende eeuwsche veroveraars als men rondtrekt door Spanje en plaatsen bezoekt als het oude Cáceres met zijn ernstige, bijna norsche maar door hun forsche, eenvoudige schoonheid bekorende *casas solariegas* uit de zestiende eeuw, gebouwd door mannen die na het volbrengen van epische daden als rustig burger de rest van hun leven aldaar kwamen slijten? Een tocht door Extremadura waar in zoovele plaatsen als Cáceres, Trujillo, Coria, Plasencia e.a. de herinnering aan menigen *conquistador* voortleeft of door bouwwerken wordt opgeroepen, leert ons veel over den aard en het karakter van deze mannen. Leest men de werken die zij hebben nagelaten, hun *kronieken* of *verslagen*, bijv.

4) *Kronieken van Spaansche soldaten uit het begin van den tachtigjarigen oorlog*, Thieme, 1933, p. 8.

5) Bernardino de Mendoza (1541-1604), schrijver van verslagen en toelichtingen op den strijd in de Nederlanden, en een der beste diplomaten van de zestiende eeuw is daarvan een voorbeeld.

het bericht van Bernal Díaz del Castillo over de verovering van Mexico of de uitvoerige mededeelingen van Alonso Vázquez of Franciso Verdugo over de oorlogen in de Nederlanden, of de andere journalen en verslagen die in zoo grooten getale door de Spaansche ontdekkingsreizigers, veroveraars en soldaten zijn geschreven, dan krijgt men diepen eerbied voor deze krachtige, eenvoudige, ondernemende mannen, die meestentijds zijn vereenzelvigd met den droesem die zich onder hen bevond.

Ook waren er de plattelandsedellieden van den aard als de goede 'Alonso Quijano', die zijn lust tot daden en ondernemingen uitleefde in een verbeeld bestaan. Vele van die plattelandsedellieden waren zeer arm, de schoone letteren van dien tijd hebben de herinnering daaraan bewaard. Sommigen waren heel welgesteld zooals die vriendelijke, innemende gastheer van Don Quijote, *El Caballero del Verde Gabán.* Uit den lageren adel zijn ook vele verdienstelijke magistraten voortgekomen, mannen als Juan Pérez de Viezma, den rechter dien wij eveneens uit den *Quijote* leeren kennen.

De burgerij had zich nog niet tot een krachtigen stand kunnen vormen, en zou daarvoor nog eeuwen noodig hebben. Door den druk van buiten en door den aard en de opvattingen van de Spanjaarden uit de zestiende eeuw werd deze vorming belet. De levenskracht en de ondernemingszin van het volk konden moeilijk tot uiting komen in de beoefening van de vrije beroepen, en vrijwel niet in handel en nijverheid, door de steeds verergerende oeconomische crisis.

Dat deel van de bevolking dat de kern had kunnen zijn van een ondernemenden burgerstand, trok naar de West waar het gelegenheid te over had voor de vrije ontplooiing van zijn ondernemingszin, zijn lust tot daden en zijn begeerte om fortuin te maken. Het leven in Spanje begon onder Philips steeds meer te verstarren door gebod en verbod, door de alles regelende bureaucratie, door de slechte tijden waarin handel, landbouw en nijverheid een kwijnend bestaan hadden.

Een afzonderlijke stand die den adel dicht nabij kwam was

die van de *letrados*, van de aristocratie van het intellect. Voor de academisch gevormden stonden de hoogste posten bij den Staat en de Kerk open, mits hun afkomst 'zuiver' was, d.i. zonder vermenging met Joodsch of Moorsch bloed in de drie of vier voorafgaande generaties. Hooge ambtenaren en magistraten, beroemde mannen van wetenschap en kerkvorsten zijn uit deze *letrados* van nederige afkomst voortgekomen. Maar ook kwamen uit hen voort de haarklovende advocaten en de magistraten van kwaden wille, de verkrachters van de wet en de goede zeden, die in het net van de wetten slechts de mazen zagen, en de beste verordeningen wisten te vervalschen. Zij versjacherden hun spitsvondig, baatzuchtig en kleingeestig intellect aan den meestbiedende en verstikten de samenleving door twistgedingen en intriges.

In Sevilla, de groote en vrijwel eenige haven voor het verkeer met de West, was een schielijk rijk geworden koopmansstand die door de inmenging van buitenlandsche elementen een cosmopolitisch karakter had gekregen.

De plattelandsbevolking leert men uitstekend kennen uit den *Don Quijote,* die ook in dezen een betrouwbaar document is. Zooals Sancho Panza zullen er tallooze kleine boeren en landarbeiders zijn geweest - al zullen zij niet allen zijn kostelijken geest hebben gehad. Zij moesten leven van een loon, of van inkomsten, die naarmate de maatschappelijke welvaart verminderde kariger werden. Sancho vertelt dat hij twee ducados per maand verdiende, voeding inbegrepen, toen hij in dienst was bij Tomé Carrasco. Uit een andere opmerking van hem weten wij dat hij vijftig maravedís per dag noodig had voor zijn onderhoud[6]. Dat er nog rijke boeren waren, mogen we besluiten uit een bekend verhaal dat ingeschoven is in den *Don Quijote,* en ook uit de figuren van den rijken Camacho en den *Caballero del Verde Gabán,* die wel geen verdichte personen zullen zijn maar wellicht

6) De Castiliaansche ducaat was toen ongeveer 370 maravedís. Een maravedí was iets minder dan een halve cent. Een pond vleesch kostte in die dagen ongeveer 13 maravedís, volgens Lope de Vega. Cf. Cervantes, *Don Quijote,* I, cap. 23.

lieden die Cervantes zelf eens vriendelijk hebben opgenomen op zijn troostelooze tochten. Cervantes had het platteland goed leeren kennen, hij had er jaar in jaar uit rondgereisd en hij teekent het dagelijksch leven waarvan hij deel had uitgemaakt.

Talloozen waren er toen al die een armoedig leven leidden, of zelfs gebrek leden. Wanneer men aan de hand van de *pícaros* Spanje doortrekt, omstreeks 1600, vindt men op vele plaatsen drommen menschen die een grauw en kommerlijk bestaan hadden.

* * *

Het was een bonte maatschappij, die Spaansche samenleving van de zestiende eeuw. Men zag er den gulden glans en het vertoon van de voorname edelen, den pronk van den kunstmatigen rijkdom van speculanten en het fortuin van avonturiers. Men zag weelde waarin het erfgoed van eeuwen of de kortelings verkregen rijkdom opgingen, pracht en praal naast kommer en gebrek. Drommen bedelaars, zwervers en leegloopers werden door onverstandige liefdadigheid onderhouden en vermeerderd. Er was onrust door het verkeer met de nieuwe gewesten en met andere landen, er was spanning door de gewaagde speculaties en het voortdurend oorlogsrumoer. Een in zijn handelingen en middelen weinig kieskeurige plutocratie van internationaal karakter was aan het opkomen; vele leden van den ernstigen, ingetogen, tot ascetische vroomheid geneigden adel trokken zich in de kleinere steden of op het land in hun sombere huizingen terug. Door de koortsachtig snelle afwisselingen van de fortuin namen de misdaad en de losheid van zeden toe, in steden als Sevilla ontstonden wijken van misdadigers en schelmen. Grootsche, stroef-ernstige kerken en kloosters werden er gebouwd door mannen als Herrera, tempels en woonsteden waarin met den diepsten ootmoed en de hardste zelftuchtiging een zich alles ontzeggende vroomheid en een alles opeischend geloof werd beleden, het geloof van het allesbeheerschend gezag zooals dit in de rechte lijnen, zwaren bouw en ontzaglijke verhoudingen van Herrera tot uiting kwam, bijna hard en koud maar bovenmenschelijk grootsch.

Spanje was het land waaraan niets menschelijks vreemd was. Er waren lieden die een losbandig, zelfs misdadig leven vereenigden met formeele nakoming van de kerkelijke plichten, zij voelden zichzelf overtuigde katholieken en waren afkeerig van alle ketterijen maar verrichtten wandaden in de schaduw van het altaar, onder aanroeping van heiligen. Zij volvoerden - als Trotaconventos en Celestina - hun immoreele daden zonder het volstrekte bewustzijn ervan te hebben. Men bleef in de verzoenende gemeenschap der geloovigen. Men was geen ketter. Dit scheen de eenige, waarachtige zonde te zijn, en men beriep zich op zijn rechtgeloovigheid. Gehoorzaam aan de kerk, roepen allen, loszinnige edellieden, schelmen, koppelaars en vrouwen uit het rosse leven, om een priester als zij den dood nabij gevoelen. Zij waren er zeker van dat de moeder-kerk beschermster en bemiddelaarster zou zijn. Het persoonlijk zondebesef werd gesust door het gevoel van saamhoorigheid met de kerk.

Naast die bonte massa van koppelaarsters, schelmen, misdadigers, fortuinzoekers zonder vrees of geweten, bezinksel van een machtig land dat in verval was, waren er edele geesten, monniken en priesters die geen zelftuchtiging en boetedoening streng genoeg vonden, sobere, Godzoekende vromen die alle pijnen, smarten en ontberingen wilden dragen om tot God en tot vrede te komen, heiligen die vervoerd hebben geschouwd in de verborgenheden van ons innerlijk bestaan en onze betrekkingen met het Hoogere overtuigend hebben ervaren.

De tweede helft van de zestiende eeuw heeft in Spanje een zeer gemengde samenleving voortgebracht, van zooveel zielkundige schakeeringen en sterke, maatschappelijke tegenstellingen, dat men zich daar telkens weer naar zal keeren om de openbaring van die uiteenloopende eigenschappen en daden, deugden en ondeugden te beschouwen.

Men heeft den rustigen, overwegenden geest van den wijsgeer die peinzend toeziet noodig om niet door een van de kanten van Spanje's veelzijdig wezen geboeid en gevangen te worden, en in vervoering van haat of van liefde te oordeelen.

Spanje, het is het land van Guzmán de Alfarache, den misdadigen schelm van Mateo Alemán, maar het is ook het land van San Juan de la Cruz en Santa Teresa, die de verhevenste uiting van vroomheid en Godsverheerlijking in daad en geschrifte hebben gegeven. Spanje, het is het vaderland van Antonio Pérez, den intrigant en den agitator, valsch, verraderlijk en sluw, en zoozeer in staat den rol van martelaar te spelen dat tot in de jongste tijden de geschiedkundigen door zijn klassiek geworden geschriften zijn misleid. Spanje is echter ook het vaderland van mannen als Bernardino de Mendoza en den hertog van Alba, die gereed waren alles te offeren voor het ideaal dat Spanje tot een gesloten, de wereldbeheerschende natie had gemaakt, *Dios, Patria y Rey*, God, Vaderland en Koning. Spanje, het is het vaderland van menigen adellijken losbol die zijn einde vond in de keerzijde der samenleving, het is ook het vaderland van mannen die getrouw en waardig hun plicht hebben gedaan, jaren lang in de moeilijkste omstandigheden, en die van gemeen soldaat opklommen tot hooge posities zooals Alonso Vázquez of Francisco Verdugo. Spanje, het is het vaderland van duizenden die als zwervers of boosdoeners leefden, maar het is ook het vaderland van een staf van geleerden die tot den huidigen dag zijn beroemd gebleven, van mannen als Luís de León, een knap humanist, scherpzinnig theoloog, groot stylist, onovertroffen lyricus, een rechtschapen, eerlijk maar stijfhoofdig man, onbuigzaam en tevens fijn en teer van gemoed, die jaren streed en redetwistte van de Inquisitiegevangenis uit, zonder toe te geven en zonder schade te lijden aan zijn karakter, een man die na jaren van onverdiende gevangenschap zonder wrok of wrevel zijn ambt van hoogleeraar weer aanvaardde.

Spanje, het is het land waar in die Gouden Eeuw van wetenschappen en kunsten alles met gloed werd gedaan, waar iedere drift of neiging zijn uiting heeft gekregen, niettegenstaande de verstarring waarin het openbare leven geraakte.

Op bijna zinnebeeldige wijze is dit aanschouwelijk geworden in een man als Lope de Vega, den grooten dramaturg, lyricus,

epicus en romancier, die in 1562 te Madrid was geboren. Hij was vroom van gemoed, en heeft schoone verzen gedicht op de Maagd en het Kindeke Jezus, gedichten die zuiver van toon zijn en hem uit het hart schijnen te komen, werk van een God-toegewijde ziel. Geen asceet kastijdde zich strenger dan hij, geen priester hief ontroerder de Hostie omhoog. Hij was barmhartig, menschlievend, een trooster en helper van armen en eenzamen. Maar deze zelfde man was een onvervaard duellist, een gewetenlooze Don Juan, hij roofde vrouwen en drong daartoe zelfs in kloosters door, hij ging om met mannen van min allooi.

En deze zelfde man was een rustig tuinier, een braaf man die graag vreedzaam uit visschen ging.... en hij was het wonder van zijn tijd, een man die honderden tooneelstukken heeft geschreven en een overstelpende hoeveelheid ander letterkundig werk heeft geleverd.

Hij scheen te zijn een mensch in wien geheel Spanje werd weerspiegeld. Een land van zulke felle tegenstellingen, een volk waarin zulke gecompliceerde en veelvoudige menschen leefden, had om niet uiteen te vallen in de heterogene groepen waaruit het kortelings tot een natie was samengevoegd een ijzeren band noodig die het samen hield. Deze band is de Inquisitie geweest, die haar bestaansreden en bestaansrecht had naar de opvattingen van die tijden. Haar taak, haar deugden, haar misvattingen en haar zonden dienen van de begrippen, de gevoelens en de gewoonten van de zestiende eeuw uit beoordeeld te worden. Wij komen hier in het tweede hoofdstuk op terug.

Cultureel overzicht.

Wie in Spanje de grootsche kunstwerken uit de zestiende eeuw heeft gezien, wie kennis heeft genomen van de Spaansche letteren en wetenschappen van de zestiende eeuw, wie het leven van verscheidene groote Spanjaarden uit de zestiende eeuw nader heeft bekeken, wie de geheele politieke en nationale ontwikkeling van Spanje van de Katholieke Koningen tot den dood van

Philips II overziet, zal diep onder den indruk komen van het krachtige, persoonlijke geestesleven dat in al die verschillende uitingen naar voren treedt.

De bouwkunst en de schilderkunst, het beeldhouwwerk, de goud- en ijzersmeekunst en de houtplastiek getuigen even ontegensprekelijk als de schoone letteren, de wetenschappen, en de levensgeschiedenissen van vele groote mannen van een tijd van geestelijken rijkdom, van scheppingsdrang en van weetgierigheid, van persoonlijk critisch onderzoek en van de behoefte zichzelf te zijn, van het verlangen om de eigen persoonlijkheid tot onbelemmerden groei en geheele zelfstandigheid te laten komen.

Het is nog slechts sinds kort dat men tot een stelselmatig onderzoek van de Spaansche zestiende eeuw is gekomen, de geringe kennis die men daarover had hulde dit tijdperk in een donkere nevel. Men sprak van ‘donker Spanje’ en begreep niet dat eigen onkunde den blik voor Spanje's grootheid verduisterde. Het nu vorderend onderzoek naar Spanje's geestelijk bezit in de zestiende eeuw, zijn scheppingen op het gebied van kunsten en wetenschappen heeft reeds onomstootelijk aangetoond dat Spanje in dien tijd tot een veelzijdige, hooge ontwikkeling was gekomen. Nog echter is onze kennis omtrent vele kunstenaars, mannen van wetenschap en andere groote figuren gebrekkig; er ligt nog veel onbewerkt materiaal in archieven en bibliotheken. Zoolang er niet vele goede verhandelingen zijn over de onderscheiden groote en kleinere mannen die dat tijdperk hebben gemaakt tot wat het was, zoolang wij niet Spanje's opgang van omstreeks 1480 tot 1550 van stap tot stap hebben gevolgd, moeten wij wachten met beslissende uitspraken.

Een onbekend terrein is spoedig overzien als men op een hoogen toren van vooroordeelen staat. Wie dit terrein echter bewandelt wordt voorzichtig, hij stuit ieder oogenblik op moeilijkheden, zijn pas wordt telkens opnieuw belemmerd want er ontbreken goede wegen en betrouwbare aanwijzingen omtrent richting en afstanden. Dit geldt in het bijzonder voor de Spaansche geschiedenis, en in hooge mate voor de zestiende eeuw.

Tot voor kort stelde men zich *niet* de vraag of Spanje een belangrijk aandeel aan de beschavingsgeschiedenis van de menschheid had gehad. Het oordeel luidde dat Spanje aan de andere zijde van de nieuwere beschaving was gebleven; de Renaissance, die een diepgaande afscheiding van de Middeleeuwen zou beteekenen, was in Spanje onbekend gebleven[7]. Onder den indruk van de onmiskenbare invloeden van de *Italiaansche* Renaissance op de Spaansche beeldende kunsten en de schoone letteren hebben later enkelen de vraag gesteld of in Spanje deze Renaissance ook dieper had nagewerkt. Men meende echter deze nawerking tot de plastische kunsten en eenige litteraire gegevens en vormnabootsingen te moeten beperken[8]. De eerste die de geheele strekking van de Italiaansche Renaissance ook voor Spanje heeft opgeëischt, in den zin van een algeheele verandering van de geestes- en levensbeschouwing, is Américo Castro. Deze geleerde koos echter als hoeksteen voor zijn monumentaal boek *El pensamiento de Cervantes* de opvatting van de Renaissance van degenen die aan Spanje zulk een Renaissance betwistten. Zoo zoekt Américo Castro in het werk van Cervantes, in het half-luid gesproken woord, in het verzwegen woord, in veronderstelde zinspelingen en in de vaagheden de half-verholen maar ontegenzeggelijke uitingen van een Renaissance-mensch naar Italiaanschen trant.

De Renaissance moet echter niet vereenzelvigd worden met de haar begeleidende verschijnselen in Italië, als paganisme, scepticisme, relativisme, naturalisme en empirisme. Het wijzen op - mogelijke - uitingen daarvan in Cervantes' geschriften is behalve weinig overtuigend, ook voor de twistvraag niet dienstig. Wij zouden meer geholpen zijn met een verhandeling die aan de hand van de groote Spaansche denkers uit de zestiende

7) *Cambridge Modern History*, I, *The Renaissance*, p. 578, waarop o.a. Bell, *Luís de León*, p. 15 wijst. Verder de bekende uitspraken van Morf, Prescott, Faguet, Huszar, Wantoch e.a.

8) V. Klemperer, *Gibt es eine spanische Renaissance*? (Logos, B. XVI, Heft 2, S. 146, 147); H. Hatzfeld, *Italienische und spanische Renaissance* (Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, B. I, S. 27, 29, 39, 40, 46.

eeuw, theologen, philologen, rechtsgeleerden, wijsgeeren, mystici en dichters, van het leven van groote mannen als Diego Hurtado de Mendoza, Arias Montano en dergelijke, en van de grootsche daden van de zeevaarders en veroveraars ons leerde wat er aan de onloochenbare bloeiperiode van Spanje ten grondslag lag.

Dat Spanje in de zestiende eeuw als natie, en betreffende wetenschappen en kunsten tot een aanzienlijke hoogte is gekomen, kan men bezwaarlijk ontkennen, evenmin dat die bloei onmiddellijk is gevolgd op de nationale eenwording[9]. De vraag is, waar komt deze bloei uit voort, wat houdt hij in, past hem de naam Renaissance.

Indien slechts daar van Renaissance kan gesproken worden waar het persoonlijk oordeel zich mondig heeft verklaard, waar men niet meer zweert bij het woord van den meester, waar men de grenzen van de eigen persoonlijkheid heeft gevolgd en vaster heeft aangegeven met het volle bewustzijn der opgeëischte zedelijke en redelijke zelfstandigheid, waar men met zakelijke opmerkzaamheid en critiek de wereld, het leven en de naasten beziet en zichzelf aanvaardt, waar men het leven ook in zijn kleine genoegens en bekoringen liefheeft, waar men streeft naar grootsche, 'vergoddelijkende' daden in vrije navolging van de Ouden wier cultuur men tot in zijn merg heeft opgenomen, dan past het woord Renaissance voor de Spaansche zestiende eeuw.

De invloed van Italië is in dezen heel groot en onloochenbaar. Spanje heeft veel aan Italië te danken, het is bij Italië ter schole gegaan, maar heeft de Italiaansche invloeden op zelfstandige wijze verwerkt, naar zijn eigen aard, die door een bijzondere historische ontwikkeling zeer verschillend was van het Italiaansche volkskarakter. Bonilla San Martín, Menéndez y Pelayo, Américo Castro, Pfandl, Bell, e.a. hebben in hun baanbrekende studies de Spaansche Renaissance aangetoond, en bewezen dat deze in de kunsten noch in de wetenschappen bij de Italiaansche ten achter

9) Geers-Brouwer, *De Renaissance in Spanje*, *Kultuur*, *Litteratuur*, *Leven*, Thieme, 1932. Men zie voor het vraagstuk der Renaissance de inleiding van de hand van Dr. Geers.

staat. Zij heeft zich ontvouwd in het actieve leven (de zeevaart, de veroveringen, het nationale ideaal), en in de beoefening van kunsten en wetenschappen, zij heeft zich geopenbaard in de vernieuwing van de theologie en den bloei van de mystiek. In haar geheel stond zij echter ten dienste van een ideaal dat aan Italië vreemd was, het ideaal van een onverdeeld vaderland met één kerk als moeder en één koning tot vader, en in dit ideaal was voor geen paganisme naar hoofd en hart plaats. Wat in haar daarvan ontstond heeft zij vàn zich gedaan.

In Spanje was deze Renaissance al evenmin als in andere landen plotseling en met een sprong gekomen. Ook in Spanje is een opgang in deze richting te volgen. In dezen opgang, die wel eens onderbroken wordt, hebben de dertiende en de vijftiende eeuw een groote hoogte bereikt.

De dertiende eeuw is voor Spanje (Leon-Castilië en Aragon-Catalonië) een glorietijdperk geweest voor wetenschappen, letteren en kunst. Het prachtige wetboek de *Siete Partidas*, de kathedralen van Leon, Burgos en Toledo, de mudéjarkunst, de zeer schoone miniaturen in handschriften, en de letterkundige en wetenschappelijke werken getuigen daarvan. In Leon en Castilië regeerde van 1252 tot 1284 Alfons X, de Wijze. Deze Alfons was een vorst van Europeesche beteekenis, Castilië trad met hem midden in de Europeesche politiek. Hij was verwant met de regeerende huizen van Catalonië, Portugal, Frankrijk en Engeland en, na den tragischen dood van den Hollandschen graaf Willem II in 1256, tot Roomsch-koning gekozen met vier tegen drie stemmen. Twintig jaar lang heeft hij gestreden om zijn rechtsgeldige benoeming tot werkelijkheid te maken, maar hij moest tenslotte zijn rechten opgeven ten gunste van Rudolf van Habsburg.

Als staatsman en als veldheer was hij niet gelukkig, in de buitenlandsche noch in de binnenlandsche politiek. Zijn begaafdheid was anders gericht, naar de kunsten en wetenschappen. De sfeer waarin hij geboren en opgevoed was heeft vele eigenschappen die men gewend is typische Renaissance-kenmerken te noemen. Kunsten en wetenschappen bloeiden, tot nieuw leven

gewekt door de studie van de antieke beschaving, onder voorlichting van Mohammedaansche en Joodsche geleerden; er was dezelfde bezieling door het schoone woord (Arabische-Provençaalsche lyriek), de welluidende muziek, het ontroerend schoone kunstwerk, de grootsche bouwkunst, de verlichting van den geest door het redelijk geconstrueerde stelsel, een overeenkomstige onafhankelijkheid van oordeel en de toepassing daarvan in de daad, erfdeel van sommige Moorsche koningen die aan hun geleerden volkomen vrijheid van geweten hadden toegestaan. Alfons de Wijze was zelf een man van groote geleerdheid - hij zag twee eeuwen voor Copernicus fouten in het wereldbeeld van Ptolomaeus -, en minnaar van de schoone letteren - hij verbeterde taal en stijl in de wetboeken die hij liet samenstellen en die als grootsch cultuurwerk tot het beste van de Middeleeuwen behooren. Hij omgaf zich met een stoet van geleerden en kunstenaars, Mohammedanen, Joden, Provençaalsche troubadours, Fransche kunstenaars e.a. In Toledo vormde hij een schitterende academie van geleerden. Toledo was reeds in de twaalfde eeuw een zetel van Arabische wetenschappen geweest, van hier uit werden de geleerden en wijsgeeren die in het Arabisch hadden geschreven aan Europa bekend gemaakt. Alfons de Tiende heeft een samensmelting bewerkt van de Mohammedaansche, Joodsche en Christelijke beschaving. Zoo ver ging zijn bewondering dat hij, die universiteiten stichtte of verbeterde, ook een instituut maakte waar Mohammedaansche professoren, Joden en Christenen konden onderwijzen in de vakken waarin zij uitblonken, de wijsbegeerte, kennis der natuur en de medicijnen. Hiermede bouwde hij voort op het goed geregelde onderwijs van de Mooren, waarvan onze onvolprezen Dozy ook een hoogen dunk had.

Er waren prachtige bibliotheken, sommige, o.a. een in Toledo, zouden tijdens de Moorsche overheersching eenige honderdduizenden handschriften hebben bevat. Een koning van Badajoz (Almodofar Ibn Alaftas) had een encyclopaedie van vijftig deelen van de Mohammedaansche wetenschappen laten maken. Alfons de Wijze heeft bij de samenstelling van zijn zeer uiteenloopende

werken - over astronomie, kennis der natuur, geschiedenis, rechtsgeleerdheid - van deze schatten laten gebruik maken door daarin ervaren mannen, en zoo vindt men in zijn boeken vele Joodsche en Moorsche medewerkers met name genoemd.

De toevloed van vreemdelingen was heel groot, en zooals het Castiliaansche hof tijdens Alfons VIII 'de Keizer' (1158-1214) al grooter luister had gehad dan eenig ander Europeesch hof - omstuwd door koningen die zijn vazallen waren had Alfons den koning van Frankrijk te Toledo ontvangen - zoo trok nu onder Alfons X de groote naam en geleerdheid van den koning van Castilië vele vreemdelingen, die later de aan zijn hof verkregen kennis over Europa verbreidden.

Er waren in Spanje al verscheidene 'kolonies' van vreemdelingen, van Franschen, Duitschers, Provençalen, Italianen en Bourgondiërs, en deze namen in aantal en sterkte toe. Men weet - en Asín Palacios heeft op de bijzondere beteekenis ervan gewezen - dat Brunetto Latino, Dante's leermeester, als gezant aan het hof van Alfons X heeft vertoefd en in zijn *Tesoretto* vol lof is over dezen koning[10].

Toledo, het beschavingscentrum van Leon en Castilië, had zich opengesteld voor alle invloeden, het openbaarde aan Europa een nieuwe philosophie en een nieuwe levenshouding. Evenals aan het hof van Alfons X Mohammedaansche, Joodsche en Christelijke geleerden en dichters samenwerkten om eendrachtig de grootsche cultureele onderneming van den geleerden koning tot stand te brengen, zoo was er ook aan het hof van zijn schoonvader, Jaume den Veroveraar, in Aragon en Catalonië een innige vereeniging van Mohammedaansche en Christelijke beschaving. De techniek van de verzen der troubadours bereikte een onvergelijkelijke volmaaktheid; dat die dichtkunst ons vormelijk voorkomt is te verklaren door het verloren gaan van de muziek die er leven en kleur aan gaf. Men weet nu, of begint te weten, dat het Arabische vers een beslissenden invloed heeft gehad op de

10) M. Asin Palacios, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, 1919.

Provençaalsche poëzie, niet alleen naar den vorm maar ook naar geest en inhoud. Men zie daartoe de hekeldichten, de moraliseerende verzen en de bezinging van de vrouw[11].

Wat Spanje (Christelijk Spanje), karakteriseerde in de dertiende eeuw is zijn universaliteit. Door middel van Moorsche en Joodsche wijsgeeren had men in Aristoteles de openbaring van een nieuwe wereld gekregen, de wereld van de redelijke waarheden, van de critische bezinning. Deze nieuwe wijsbegeerte toonde aan dat de rede die zich op de realia grondt tot andere uitkomsten leidt dan die welke de Christelijke leer verkondigde. De realistische philosophie sprak van de onredelijkheid, d.i. de onbewijsbaarheid, van de voorzienigheid, van de onsterfelijkheid, van het bestaan van de ziel, van de schepping uit het niets en van den oorsprong van den tijd.

De geschriften van deze wijsgeeren waren in Christelijk Spanje in vrijen omloop en werden van daar in Frankrijk ingevoerd. Men weet wat Dante van dit, Averroisme genoemde, relativisme zegt:

> sillogizzò invidiosi veri[12]

Wel zeer puntig en dubbelzinnig gezegd. De ‘naijver wekkende waarheden’ die Siger van Brabant, de groote Averroistische wijsgeer, in de gedeeltelijk weergegeven geschriften van Aristoteles vond, waren gevaarlijk goed. Zij kostten Siger het leven, door particuliere vijandschap, en hadden hem in opspraak gebracht en hem zijn vrijheid van beweging ontnomen. Dante plaatst hem in den hemel en laat hem door zijn grooten tegenstander prijzen, waarvoor Asin Palacios een ingenieuse verklaring geeft. Siger van Brabant *schijnt* aan het geloof in de Christelijke geopenbaarde waarheid den voorrang te hebben gegeven, hij zegt dat als de wijsgeer tot andere resultaten komt dit te wijten is aan onze gebrekkige bewerktuiging waardoor wij met de zintuigen de geestelijke waarheden niet kunnen vatten. Anderen, driester en materialistisch, wezen op de kloof tusschen de rede en de open-

11) J. Ribera Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, 1928. Men zie vooral zijn *El Cancionero de Abencuzman.*

12) Par. X, 138.

baring, en oordeelden dat een wijsgeer slechts voor het gezag der feitelijkheden - de rede en de aantoonbare waarheden - kon buigen.

De universiteit van Parijs greep in; nadat het kerkelijk gezag in 1210 Aristoteles in de ban had gedaan en verboden had dat zijn geschriften over de natuurlijke wijsbegeerte in het openbaar of in het geheim mochten gelezen of besproken worden, volgden de principiëel uiteengezette veroordeelingen van het Averroisme, en Aristoteles bleef in discrediet tot Thomas van Aquino hem in eer herstelde.

Hetgeen men in Frankrijk afweerde leidde in Spanje tot een nieuwe levenshouding. De botsing van twee in beginsel verscheiden culturen bracht het Spanje van de dertiende eeuw tot een bewuste beoefening van een nieuwe, nationale kunst en een universeele wetenschap die uit den twijfel werd geboren.

De kunst - de dertiende eeuw in Spanje is nog onvoldoende bestudeerd - ontving van alle kanten beinvloedingen en bleef er ontvankelijk voor. Vandaar de tegenstellingen in de uitingen. De drie groote kathedralen in gothischen stijl - Leon, Burgos, Toledo - werden in de dertiende eeuw gebouwd, en in diezelfde tijd verrezen bouwwerken in den *mudéjar*-stijl. Deze geheele eeuw door en de volgende hadden de Spanjaarden voor hun kerken en gewijde kunstvoorwerpen Mohammedaansche bouwmeesters en kunstenaars in dienst, terwijl zij tevens bij Frankrijk in de leer gingen. Een studie van de *mudéjar*kunst in de dertiende eeuw - en de volgende eeuwen - zou dezelfde vrijheid van geest, die in de wijsbegeerte de universiteit van Parijs had mishaagd, op de andere terreinen van het leven kunnen aantoonen. Tot de Katholieke Koningen hebben de Spanjaarden de hulp van Mohammedaansche en Joodsche kunstenaars gebruikt bij de vervaardiging van beelden en het schilderen van doeken bestemd voor kerken en kapellen. In de wonderschoone miniaturen van de dertiende-eeuwsche handschriften die in de bibliotheek van het Escuriaal zijn, vindt men die bonte wereld van de dertiende eeuw terug. In het manuscript van de gedichten van Alfons den Wijzen

dat versierd is met honderden afbeeldingen, Arabische inscripties en uitingen van het Mohammedaansch geloof, is die cultuurwereld van Mohammedaansche-Joodsche-Christelijke vermenging op suggestieve wijze weergegeven.

Uit eenige sprekende gevallen blijkt dat de individueele vrijheid van denken, de hooghartige, sceptische handhaving van de eigen zedelijke en redelijke persoonlijkheid een in de Middeleeuwen (veel?) voorkomend feit was, waardoor ook in dit opzicht de Renaissance als de verlenging en de uitbreiding van Middeleeuwsche stroomingen kan worden beschouwd.

Als voorbeeld dient genoemd te worden de Catalaan Anselmo Turmeda, een zeer curieus heerschap[13]. Deze Turmeda die als Franciscaan vrome en zedekundige gedichten heeft geschreven die men in hedendaagsche Catalaansche bloemlezingen kan vinden en wiens opvoedkundige en catechiseerende werken tot ver in de negentiende eeuw aan de Catalaansche jeugd in handen werden gegeven, werd op ruim dertigjarigen leeftijd Mohammedaan. Hij schreef daarna - in het Arabisch - apologieën voor het Mohammedanisme, werken die tot op den huidigen dag gelezen en uitgegeven worden. Als schrijver leefde hij een volkomen dubbelleven. Onder zijn Mohammedaanschen naam - Abdallah - gaf hij zijn Arabische geschriften uit, hij woonde sinds zijn overgang tot den Islam in Noord-Afrika. Zijn Christelijke beschouwingen, zijn Catalaansche verzen en zijn speelsch-critische werken zond hij onder zijn oorspronkelijken naam de wereld in. Zelfs heeft hij eens als Mohammedaansch magnaat een vacantiereisje in Europa gemaakt.... In het Aragoneesche archief is het paspoort gevonden dat Alfons V van Aragon in September 1423 had afgegeven ten behoeve van ‘Abdallah’ en zijn *vrouwen* en kinderen[14]. Of Turmeda ‘Arabische’ wijsgeeren heeft

13) Over Turmeda hebben geschreven o.a. Aguiló, *Fray Anselmo Turmeda,* 1885; Asín Palacios, *El original árabe de la Disputa del Asno*, 1914, Miret y Sans, *Vida de fray Anselmo Turmeda*, Rev. Hisp. no. 66; Calvet, *Fray Anselmo Turmeda*, 1914.

14) Nos Alfonsus.... tenore presentis.... affidamus et assecuramus vos dilectum nostrum ffratrem Entelmum Turmeda alias Alcaydum Abdalla... quod possitis et libere valeatis una cum uxoribus filiis en filiabus.... recedere a civitate seu portu Tunicii.... Arch. Arag., in zijn geheel gepubliceerd door Bordoy Torrens, Angel Aguiló, en Agustín Calvet.

overgeschreven is een bijkomstig iets[15]. Beslissend is zijn persoonlijkheid. Een betere bestudeering van de beschaving van de Spaansche Middeleeuwen zal wellicht aantoonen dat de innerlijke vrijheid van den mensch, zijn greep naar de autonomie des geestes niet als het erfdeel van de Renaissance is te beschouwen. Turmeda, de man die twee godsdiensten belijdt en met beide speelt, de man die het leven lief heeft en er van geniet onder de bescherming van vorsten dien hij aangenaam en behulpzaam poogt te zijn, de man die meewarig spot met de dwaasheden der menschen, is na verwant aan Erasmus voor wien erkenning, keurig gezelschap, rustige studie in een behaaglijk bestaan belangrijker waren dan een *Credo*, en aan Montaigne, die zich uiterlijk naar zijn omgeving schikte om ongemoeid te blijven. Anderzijds reikt Turmeda de hand aan Juan Ruiz den aartspriester van Hita, den grootsten schrijver van Spanje vóór Cervantes, wiens lach en levenslust doorklinken in zijn *Libro de Buen Amor,* wel genoemd de comedie der Middeleeuwen. En ook paste Turmeda in de gemengeld Christelijk-Mohammedaansche maatschappij van Sicilië uit de dertiende eeuw, die door Dante gewraakt is om haar scepticisme en hedonisme.

In de vijftiende eeuw was het centrum van de Spaansche beschaving het hof van Alfons V van Aragon, den veroveraar van Napels. Tijdens de regeering van dezen koning, die de bekwaamste mannen van Spanje en Italië aan zich zocht te verbinden, worden de humanistische studies in Spanje met behulp van Italiaansche geleerden en letterkundigen met wetenschappelijke methode en leergierigheid ter hand genomen. Het waren nog voornamelijk de Latijnsche schrijvers die men tot voorwerp van studie en tot voorbeeld ter navolging koos, het Grieksch was nog een weinig

15) cf. Asín Palacios, o.a. *El original arabe de la Disputa del Asno....* Madrid, 1914.

beoefende taal, ook in Italië[16]. De mensch en de schrijver Iñigo López de Mendoza, markies van Santillana, bewijzen dat het hooge peil van beschaving niet tot het half Italiaansche hof van Alfons den Grootmoedigen, beperkt bleef. In den markies van Santillana hebben Fransche, Italiaansche en klassieke invloeden nagewerkt en ook die der vaderlandsche, Castiliaansche, letteren. Hij kende Cicero, Dante en Boccaccio evengoed als den *Roman de la Rose* en andere Fransche geschriften, en is een der eerste critici der Spaansche letteren geweest. Den invloed van Italië, van Dante en Petrarca vooral, kan men bespeuren in zijn navolgingen van Italiaanschen versbouw - zijn sonnetten naar den trant van Petrarca - en van dichterlijke gegevens, bijvoorbeeld van de allegorische voorstellingen op Danteske wijze[17]. De Latijnsche schrijvers kende hij wellicht voornamelijk uit vertalingen - zijn bibliotheek bevat er vele - en misschien is hij, de voorname edelman en dichter, daardoor nog te karakteristieker voor de Spaansche vijftiende eeuw. De nauwere aanraking met Italië wekte de geestdrift voor de klassieke cultuur. De vele vertalingen, die van Homerus, Virgilius, Ovidius, Horatius, Plinius, Seneca, Cicero, Terentius, Juvenalis, Sallustius, Caesar, Suetonius e.a., vormden een klassieken geest en wekten de behoefte aan klassieke schoonheid die men naar het voorbeeld van de oude schrijvers probeerde te benaderen.

Wel kwam Spanje in humanistischen arbeid achter Italië aan, en kan men het schitterende hof van Alfons zelfs in hoofdzaak een Italiaansche creatie noemen, maar de geheele vijftiende eeuw is een gestadige opgang in de beoefening van de antieke beschaving. Het hoogtepunt van dezen opgang in de vijftiende eeuw is de *gedrukte* uitgave van de *Introductiones latinae* van Nebrija in 1481.

16) José Ametler, *Alfonso de Aragon en Italia y la crisis religiosa del siglo XV*, Gerona, 1904; Benedetto Croce, *La corte spagnuola di Alfonso d'Aragona a Napoli*, Napoli, 1894.

17) B. Croce, *Primi contatti fra Spagna e Italia,* Napoli, 1894. M. Schiff, *La première traduction espagnole de la Divine Comédie*, *Homenaje a Menéndez Pelayo*, I, 269.

De scheppende drang die zich van ongeveer 1480 af in Spanje op alle terreinen des levens openbaarde, werd - aanvankelijk onder sterken invloed van Italië - gevoed en geleid door de studie van de Grieksch-Romeinsche beschaving. Deze drang uit zich in de eerste tientallen van jaren op vrije, onafhankelijke wijze, men kiest zijn meesters met een critisch oog en men bewaart zijn zelfstandig oordeel. De jonge Spaansche natie, die uit het nieuwe inzicht in de hooge waarde van den mensch en het aardsche bestaan in al zijn volheid was voortgekomen, trad het gebied der wetenschappen, letteren en kunsten evenzeer als veroveraar binnen als de overzeesche gewesten. Zij begon bij het verwerven en bij het verwerken van de nieuwe vondsten eerst te weifelen toen zij vermoedde dat haar bestaan als vereenigde natie gevaar liep. Tot dien - en deze aarzeling wordt merkbaar in 1527 in de twee en twintig punten ingebracht in Valladolid tegen Erasmus - ontplooide zich het maatschappelijke en cultureele leven even veelzijdig als de staatkundige macht.

Er was een groote vrijheid van geest in de wetenschappelijke onderzoekingen, een ontvankelijkheid en een begeerte tot critisch naspeuren die alles omsloot, en een critisch oordeel dat zich ook uitstrekte tot over de met het gezag der traditie bekleede geschriften en meesters. Men doortrok het heelal ook in dezen als ware het eigen bezit.

De humanisten maakten door hun philologischen arbeid de bronnen van de Grieksch-Romeinsche beschaving toegankelijk. Nebrija en Barbosa hadden den weg daartoe gebaand, en een groote schaar van leerlingen zetten hun werk voort. Hernán Núnez, bijgenaamd de *Comendador* of *Pinciano*, is in dezen een kenmerkende verschijning van den veelzijdigen Renaissance-mensch in Spanje. Als latinist is hij bekend geworden door zijn commentaren op Seneca, Pomponius en Plinius, als graecus stelde hij den Griekschen tekst van den Bijbel van Cisneros vast. Verder was hij wijsgeer, geograaf, beoefenaar der natuurkunde en bereidde hij een uitgave van den vijftiende-eeuwschen dichter Juan de Mena voor. Alejo Venegas schreef een verhandeling over

de orthographie en de accentuatie in het Grieksch, Latijn en Castiliaansch, Andrés Laguna († 1560) gaf een Latijnsche vertaling van de werken van Aristoteles, en hij deed dit na een tekstcritische studie waartoe hij vele Grieksche handschriften had geraadpleegd. Francisco Ruíz gaf in 1540 een uitvoerigen *Index locupletissimus* uit, die volgens bevoegden in dezen nog heel bruikbaar is. Van de hand van Gaspar Cardillo de Villalpando († 1581) verschenen commentaren en critieken op Aristoteles. Studies over de Grieksche vormleer schreef Antonio Llull, *Progymnagmata rhetorica* (1550), Franciso Vergara gaf in 1535 een Grieksche grammatica uit en Juan de Verzosa schreef een werk over de leer van de Grieksche versmaten, gepubliceerd in 1544 te Leuven. Juan de Mal-Lara († 1571), Antonio Agustín, León de Castro, Sepúlveda, Arias Montano, Francisco Sánchez *El Brocense* en vele anderen brachten de humanistische studiën op hoog peil[18]. Hun tijdgenoot Alfonso García Matamoros schreef reeds een overzicht van de werken en de wetenschappelijke beteekenis van deze humanisten.

De studie van het Hebreeuwsch, die in de Middeleeuwen in Spanje grooten bloei had gekend, werd in het begin van de zestiende eeuw weer ernstig ter hand genomen met het oog op de vaststelling van den tekst van het Oude Testament. Twee Hebreeuwsche leerboeken - een ervan voor de jeugd in 1526 in het Castiliaansch - verschenen er van de hand van den tot het Christendom bekeerden Jood Alfonso de Zamora, die ook aan den Bijbel van Alcalá een Hebreeuwsch woordenboek op het Oude Testament toevoegde. Van alle Spaansche hebraici uit de zestiende eeuw, Juan de Vergara, Pedro Simon Abril, Buenaventura Blanco, Cipriano de la Huerga, Antonio de Fonseca, León de Castro, Pedro Serrano, Diego de Zúñiga, Alonso de Orozco, Luís de León, Antonio de Guevara e.a. is het meest bekend geworden Arias Montano, door zijn commentaren en de vast-

18) Men zie o.a. Aubrey F.G. Bell, *Francisco Sánchez El Brocense.* (Hispanic notes and monographs), 1925.

stelling van den tekst van de *Biblia Regia*, die op last van Philips II bij Plantijn werd uitgegeven.

De grondiger kennis die men door de verbeterde en nieuwe uitgaven van de Latijnsche en Grieksche schrijvers kreeg van de antieke beschaving leidde tot een critische vergelijking van wijsgeerige stelsels en vormen van schoonheid. Er opende zich een uitgestrekt veld voor critisch onderzoek, aanvankelijk taalkundig maar al spoedig ook wijsgeerig. De zakelijke opmerkzaamheid die in het vergelijken van teksten was geoefend, richtte zich vervolgens tot den inhoud der teksten, en vandaar tot de stelsels en methoden die op een minder volledige kennis van die teksten berustten. Zoo ontstond de philosophie van de Renaissance, die voornamelijk critisch en negatief is. Zij herzag de dwalingen van de verschillende stelsels en methoden, voornamelijk die van de formalistisch geworden scholastiek. Deze Renaissance-philosophen onderscheiden zich door hun onafhankelijk oordeel, hun zelfstandige critiek waarbij zij zich beroepen op de gezuiverde of nieuwe teksten. De rede en het gezond verstand zijn voor hen het eenige gezag in alle zaken en vragen die niet onmiddellijk de grondwaarheden van het Christendom betreffen. In dezen zijn merkwaardige uitspraken van hen bekend[19]. Vives zegt dat allen die zich op de studie toeleggen er zich aan moeten gewennen de rede te laten voorgaan op het menschelijk gezag. Francisco Sánchez *El Brocense* (1523-1601) zegt dat men zijn verstand niet gewonnen moet geven in vragen die het Christelijk geloof niet betreffen. Men moet bij de behandeling van wetenschappelijke vraagstukken tekst met tekst vergelijken, ook al geldt dit schrijvers als Plato of Aristoteles, wien men geen onvoorwaardelijk geloof moet schenken. Om tot werkelijke kennis te geraken moet men op bewijzen letten, en niet blindelings de schrijvers gelooven. Niet het woord van den meester maar de rede en de evidentie hebben beslissend gezag[20]. Fox Morcillo zegt dat hij aanvaardt wat hem

19) Cf. Gumersindo Laverde y Ruiz, *Ensayos críticos sobre filosofia*, *literatura e instrucción pública españolas*, Lugo, 1868.

20) Men zie hiervoor het verslag van het proces van *El Brocense*, in *Documentos Inéditos para la historia de España*, deel II.



Universiteit (Alcalá de Henares).

waarschijnlijk voorkomt, de 'probabilia', wie ook de zegsman zij, Plato of een ander. 'Veel gezag ken ik Plato toe, meer nog aan Aristoteles, het meeste echter aan de rede' zegt Benito Pereiro. Juan Huarte de San Juan zegt: 'de ervaring is meer dan de rede en de rede is meer dan het gezag[21].'

Deze verheerlijking van het critische verstand, van de nuchtere, zakelijke opmerkzaamheid was oorzaak dat de Renaissance-philosophen zich afwendden van de metaphysica en zich meer toelegden op de bestudeering der redelijk en zakelijk waarneembare zaken, de werking van de natuur, de gesteldheid van den mensch, de inrichting van het maatschappelijk en staatkundig leven. De Spaansche Renaissance-philosoof bij uitstek is Juan Luís Vives (1492-1540). Reeds in een van zijn eerste werken *In pseudodialecticos*, dat hij op zeven en twintigjarigen leeftijd schreef, hekelde hij het ijdel vertoon van de acrobatische dialectiek, de leege vormelijkheid van het onderwijs in de philosophie, en de spitsvondigheden van de inhoudlooze disputen. De scholastiek was in verval geraakt door de deductieve methode en de haarklooverijen. Vives bestrijdt de overdrijving in dezen, zonder echter de dialectiek en de Aristotelische methode aan te vallen. Veel verder dan hij gingen later bijvoorbeeld de Portugeesche Jood Francisco Sanches, die de scholastiek zelve bestreed, den syllogistischen betoogtrant en de Aristotelische leer van de logica verwierp, of Pierre Gassendi, de schrijver van de *Exercitationes paradoxciae adversus Aristoteleos*, of Petrus Ramus (de la Ramée) in zijn *Aristotelicae Animadversiones* gepubliceerd in 1543[22].

Vives bleef binnen de Aristotelische wijsbegeerte, hij kapte slechts de uitwassen. Overigens was hij meer moralist dan metaphysicus, meer paedagoog dan theoloog. Hem trok de practische toepassing van de wetenschappen, hij bestudeerde den aard en de gesteldheid van den mensch en ontwierp daarnaar een opvoedkun-

21) Bonilla San Martín. *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, deel II, p. 332. De uitspraak van Juan Huarte vindt men in zijn *Examen de Ingenios*, hfst. XI, p. 138.

22) Eloy Bullón, *De los orígenes de la filosofía moderna. Los precursores de Bacon y Descartes*, Salamanca, 1905.

dig stelsel. Hij had oog voor de nooden en behoeften van de samenleving en schreef een verhandeling over de ondersteuning van de armen. In zijn geschrift over de waarheid van het Christelijk geloof (*De veritate fidei christianae*) geeft hij geen bewijzen voor het bestaan van God of van de ziel, maar behandelt hij de algemeene grondslagen van het geloof, de leer omtrent Jezus Christus, de dwalingen van de Joden en de Mohammedanen, en ten slotte de voortreffelijkheid van den Christelijken godsdienst. Over het geheel meer het werk van een moralist dan van een metaphysicus. Als paedagoog heeft hij een verhandeling over de opvoeding en het onderwijs gegeven, *De tradendis disciplinis*, over de opvoeding van de vrouw, *Institutio feminae christianae*, over de plichten van den man en het huwelijk, *De officio mariti.* Bonilla San Martín komt ten opzichte van Vives en zijn geschriften tot deze gevolgtrekking: 'Vives is de voorlooper van Bacon door zijn leerstellingen omtrent de inductie en de ervaring, door zijn critiek van het beginsel van het gezag en de andere belemmeringen die den voortgang van de verschillende wetenschappen tegen hielden, door zijn theorie over de waarde van de zintuigen als eerste bron van onze kennis. Hij was een voorlooper van Descartes door zijn moedige belijdenis van wijsgeerige onafhankelijkheid welke geformuleerd is in het voorbericht van het werk *De disciplinis.* Een voorlooper van Kant was hij door zijn theorieën over het verschil tusschen de beschouwende rede en de practische rede, de rede en het verstand, het verschijnsel en het wezen van de zaak, door zijn opvatting omtrent die vormen *a priori* die hij *anticipationes seu informationes naturales* noemt. In het bijzonder is hij de voorlooper van de Schotsche school door zijn ragfijne zielkundige ontledingen in *De anima et vita*, en eveneens door zijn leer betreffende het natuurlijk of spontaan oordeel als toets voor de waarheid, en betreffende de betrekkelijkheid van onze kennis op alle terreinen[23].'

Een ander philosoof uit de beginperiode van de Spaansche

23) A. Bonilla y San Martín, *Luís Vives y la filosofía del Renacimiento*, deel II, p. 246.

Renaissance is Hernando Alonso de Herrera, die in 1517, twee jaren voor het verschijnen van *In pseudodialecticos*, een verhandeling tegen Aristoteles en zijn volgelingen schreef[24]. De beroemde geneesheer uit Medina del Campo, Gómez Pereira, vermoedelijk leermeester van San Juan de la Cruz toen deze verpleger te Medina was, wordt gerekend onder de voorloopers van Descartes om zijn theorie over het gemis aan gevoelsaandoeningen bij de dieren[25], een theorie die onmiddellijk veel bestrijding vond[26]. Gómez Pereira, die schreef dat het geheugen een organische verrichting was, dat de gedachte het wezen was van de ziel, en dat de innerlijke ervaring, de onmiddellijke kennis de eenige norm was bij zielkundige vragen, heeft ook lang voor Descartes deze gedenkwaardige woorden neergeschreven: 'Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo sum.' Ten opzichte van de andere belangrijke philosophen, Pedro de Valencia, Juan Huarte de San Juan[27], 'El Brocense'[28], Miguel Sabuco e.a., moge van den zoogenaamden voorlooper van Montaigne, Francisco Sánchez, iets naders volgen. Francisco Sánchez was een Portugeesche Jood, afkomstig uit Braga waar hij in 1552 geboren werd, de juiste schrijfwijze van zijn naam is dus Sanches, gewoonlijk geeft men de voorkeur aan de (modern) Spaansche spelling Sánchez. Evenals zoovele Portugeesche geleerden en letterkundigen uit de zestiende eeuw, men denke aan Hebreo, Aires Barbosa, André de Resende, Gil Vicente e.a., behoort Sánchez mede tot de Spaansche cultuurgeschiedenis. Zijn in 1581 verschenen werk *De multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur* is een der merkwaardigste uit dien tijd

24) *Breve disputa contra Aristóteles y sus secuaces.*
25) *Antoniana Margarita, opus nempe physicis*, *medicis ac theologicis non minus utile quam necessarium*, 1554.
26) Bullón, *Ensayos de crítica filosófica. El alma de los brutos ante los filósofos españoles*, Madrid, 1897.
27) Juan Huarte geldt als voorlooper van Gall wegens zijn theorie over het aangeboren zijn der eigenschappen. Zijn belangrijke geschrift heet *Examen de los Ingenios para las sciencias*, Bilbao, 1580.
28) 'El Brocense' wordt als de grondvester van de taalphilosophie beschouwd. Men zie over zijn werk *Minerva* het artikel van M. Sánchez Barrado, *Revista Crítica*, V, p. 5 v.v.

en is een zeer verstrekkende uiting van het criticisme van de Spaansche Renaissance. Reeds in den aanhef van het boek begint de schrijver met een wijdsche verklaring van verstandelijke onafhankelijkheid, en hij stelt deze verklaring in den levendigen, eenigszins onstuimigen stijl dien hij in het geheele boek zal bewaren. Hij verklaart dat hij tot degenen behoort die niet bij het woord van een meester zweren maar zelfstandig de vraagstukken onderzoeken, met behulp van de rede en de zintuigen. Degenen, die als hij, door aard en temperament, getwijfeld hebben over 'de natuur der dingen' wekt hij op met hem te twijfelen en gemeenschappelijk het verstand te scherpen bij een nauwlettend onderzoek. Hij spot met de Aristotelische categorieën en de fantastische constructies die men daarop heeft gebouwd, en het syllogisme acht hij ongeschikt tot wetenschappelijk betoog. De sluitreden kan niet 'scientiam pariens' zijn. Zoomin de logica als de metaphysica van Aristoteles acht hij betrouwbaar in methode en uitkomsten. Hij prijst de sceptici en de aanhangers van Pyrrho uit de oudheid, Socrates is in zijn oogen een waarlijk geleerd man omdat hij één ding zeker wist, namelijk dat hij niets wist. De werkelijkheid dient uitgangspunt van het onderzoek te zijn, indien wij haar konden kennen. De ware kennis, perfecta cognitio, is moeilijk, zoo niet onmogelijk te bereiken, want hij die haar wil verkrijgen, de 'cognoscens', is door een nevel van dwalingen van haar gescheiden. De natuur onttrekt zich aan onzen blik, zij is talloos in haar verschijningsvormen en bedriegelijk van voorkomen. Onze zintuigen zijn evenmin feilloos, integendeel zij zijn uiterst gebrekkig. Wij weten dus niets, de onvoldoende menschelijke uitrusting in dezen verhindert ons tot waarachtig inzicht te komen[29].

Eenige jaren na het verschijnen van het werk van Sánchez schreef de geneesheer van Philips II, Francisco Vallés, de 'goddelijke Vallés', dat men bij wijsgeerige beschouwingen dient

29) Cf. Basilio de Vasconcelos, *Revista de História*, deel 2-5; en Hernani Cidade, *Lições sôbre a cultura e a literatura portuguesas*, Coimbra, 1933, van p. 119 af.

te blijven twijfelen tot men de waarschijnlijkste oplossing heeft gevonden[30].

Deze liefde tot onbelemmerd critisch onderzoek van alles wat niet tot de aanvaarde grondwaarheden van het Christendom behoorde, had van het begin van de zestiende eeuw af haar steun en program gevonden in het geschrift van Vives over de oorzaken van het verval der wetenschappen, en in zijn critische verhandeling over de werken van Aristoteles[31]. Met Vives heeft Erasmus een algemeenen invloed op de Spaansche Renaissantisten gehad. Of die invloed echter heel diep is gegaan is nog een open vraag. Het aantal bewonderaars en vrienden van Erasmus was in het eerste gedeelte van de zestiende eeuw heel groot, en deze bewondering was van boven af doorgegeven. Erasmus, die pausen als Leo X, Adriaan VI, Clemens VII en Paulus III tot begunstigers had gehad, en door Cisneros was bewonderd geworden, had ook de gunsten van Karel V weten te gewinnen en was de vriend van zeer aanzienlijke en invloedrijke mannen in Spanje, met wie hij briefwisseling onderhield. De aartsbisschop van Toledo, Alonso de Fonseca, had de opdracht van Erasmus' uitgave van de werken van Augustinus aanvaard en deze uitgave geldelijk gesteund; de ‘secretaris’ van Karel V, Alfonso de Valdés, was Erasmus' onvermoeide verdediger en propagandist; de inquisiteur-generaal Alonso Manrique, aan wien de vertaling van *Enchiridion* was opgedragen, was zijn openlijke begunstiger. De ‘Erasmistas’ worden bij tientallen genoemd[32], geregelde briefwisseling met Erasmus voerden Francisco Vergara, de schrijver van de vermelde verdienstelijke Grieksche grammatica, Valdés, Virués, Vives, en een tijdlang de latinist, theoloog en historicus Juan Maldonado, e.a. De Spaansche vertalingen van Erasmus' werken komen betrekkelijk laat, van 1520 af.

30) Francisco Vallés, *Philosophia Sacra*, *de iis quae scripta sunt phisicis in libris sacris.* De uitspraak luidt: ‘necesse est in rationum investigatione etiam de his quae sibi videntur probabilissimae nisi se ipsos vellint fallere dubitare’. Cf. A. Bonilla y San Martín, *El divino Vallés,* Madrid, 1914.

31) *De causis corruptarum artium*, en, *De Aristotelis operibus censura.* Cf. Bonilla y San Martín, *Luís Vives*, deel II, p. 78-92.

32) Cf. Bonilla y San Martín, *Luís Vives*, deel I, p. 212 en 213.

Over het geheel hadden de Spaansche humanisten hooge waardeering voor den arbeid van Erasmus, zoowel voor zijn tekstcritische uitgaven, o.a. van het *Nieuwe Testament*, dat twee jaren na de uitgave van den Griekschen tekst van de Alcalá-bijbel verscheen, als voor zijn theologische en litteraire geschriften. Zoo groot waren de roem en het gezag van Erasmus in Spanje dat slechts, zooals een bekend rijmpje zeide, een ezel of een domme monnik kwaad van hem kon spreken[33]. Toch was er van den beginne tegenkanting geweest, van Juan Gines de Sepúlveda, een der grootste humanisten, o.a. beroemd kenner van Cicero en Seneca, en vertaler van Aristoteles, van López de Zúñiga e.a. De laatste is in zijn bestrijding van Erasmus niet altijd heel gelukkig geweest, Bonilla San Martín geeft er een spottend relaas van[34]. De argwaan van de Sorbonne ten opzichte van Erasmus werd in Spanje door velen gedeeld, en zeker kwam deze niet voornamelijk voort uit het vulgus profanum en sommige ongeletterde monniken. De herhaalde aanklachten tegen Erasmus, die tenslotte tot de samenkomst van theologen in 1527 te Valladolid leidden, konden niet van ongeletterden komen daar het tweede werk dat van Erasmus in het Spaansch verscheen, de *Enquiridion*, pas omstreeks 1526 uitkwam[35]. Na de veroordeeling van de leer van Luther nam allerwege de strijd tegen den verdachten Erasmus toe, deze strijd werd aanvankelijk voorzichtig gevoerd, vooral omdat men bevreesd was voor Erasmus, die er een zeker vermaak in vond een kleinen tegenstander van wien hij niets te wachten en niets ernstigs te duchten had, verachtelijk voor te stellen. De beweging tegen Erasmus kwam echter niet allereerst voort uit een dom monnikenlawaai, 'stolidus monachorum tumultus', zooals Erasmus zelf beweerde. In Salamanca hadden voorname mannen van wetenschap als Aires Barbosa zich tegen hem gekeerd[36],

33) Quien dice mal de Erasmo, o es fraile o es asno.
34) Op. cit. deel I, van p. 139 tot 154.
35) Bonilla y San Martín, op. cit. deel II, p. 209 noemt als jaar van verschijning 1527. Dit jaar is onzeker, in ieder geval moet die Spaansche vertaling voor de vergadering te Valladolid van 1527 zijn uitgegeven.
36) Aires Barbosa heeft later, in 1534, te Coimbra een geschrift tegen Erasmus uitgegeven, de *Antimoria.*

de universiteit deelde de bezwaren die o.a. door Carranza de Miranda waren geuit.

Het behoeft geen verwondering te wekken dat in Spanje een schrijver die spotte met door de overlevering en de kerkelijke voorschriften, gewijde gebruiken en instellingen, niet alleen zich aan ernstige bedenkingen en verdenkingen blootstelde maar ook tot bestrijding aanleiding gaf. De vriend en begunstiger van Erasmus, de inquisiteur-generaal Manrique, besloot tenslotte een samenkomst van theologen uit te schrijven om den tegenstanders van Erasmus, voornamelijk Franciscanen en Dominicanen, gelegenheid te geven hun bezwaren ter beslissende bespreking voor te leggen. Deze vergadering werd gehouden te Valladolid van 27 Juni tot 13 Augustus van het jaar 1527, onder voorzitterschap van voornoemden Manrique. De 'Erasmistas' waren in de meerderheid, de vijf uit Salamanca ontboden theologen, onder wie Francisco de Vitoria, waren of tegen Erasmus of hadden bedenkingen. Van Francisco de Vitoria, den vernieuwer van de scholastiek en den vader van het volkenrecht, zeggen zoowel Bonilla San Martín als Menéndez y Pelayo dat hij een voorstander van Erasmus was. Zeker is dat hij met Erasmus in briefwisseling stond en Erasmus kort voor deze bijeenkomst in een langen, wel *heel* hoffelijken brief, Vitoria's steun heeft probeeren te gewinnen. Vitoria heeft evenwel een ongunstig oordeel uitgesproken[37)].

In zijn brief aan Vitoria zegt Erasmus, na zich, zooals hij gaarne deed, als de verongelijkte en vervolgde onschuld te hebben voorgesteld, dat de Dominicanen en de Franciscanen de vervolging tegen hem waren begonnen[38)]. Karel de Vijfde en de aartsbisschoppen zouden hun het zwijgen hebben opgelegd, maar door het optreden van een zekeren *Pedro* de Vitoria, een Dominicaan, was er een storm tegen hem losgebarsten. 'Petrus Victoriensis,

37) Cf. Luis G. Alonso Getino, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria*, *su vida*, *su doctrina e influencia*, Madrid, 1930, p. 95.

38) .... Et primus impetus factus est in aula Caesaris per Dominicanos... ('in aula Caesaris' omdat de biechtvader van Karel V een Dominicaan was)... per Franciscanos renovatus....

een broeder van U, naar ik verneem[39].' 'Petrus' is onjuist, de broeder van Vitoria heette Diego, en deze Dominicaan had inderdaad in Burgos tegen Erasmus gepredikt. Er schijnt heel wat rumoer te zijn geweest alvorens de hoogste wereldlijke en kerkelijke autoriteiten een officieel onderzoek in zake Erasmus hebben willen toestaan[40]. Dit zegt betreffende den aanhang van Erasmus in Spanje meer dan voldoende, zijn vrienden verwachtten dan ook een gunstigen afloop van de besprekingen die in Valladolid zouden worden gehouden. Er werden, aan de hand van de werken van Erasmus, tweeëntwintig bezwaren en aanklachten tegen hem ingediend, en iedere beschuldiging van kettersche dwaling of aanstoot gevende bewering was uitvoerig toegelicht. Het golden uitspraken tegen de Heilige Drievuldigheid, tegen de goddelijkheid van Christus, tegen de goddelijkheid van den Heiligen Geest, tegen het onderzoek des geloofs, tegen den doop, tegen de biecht, tegen de eucharistie, tegen het kloosterwezen, tegen het huwelijk, tegen het gezag van het Nieuwe Testament, tegen de Christenheid, de concilies en de kerkleeraars, tegen de Heilige Maagd, tegen het gezag van den paus, tegen de kerkelijke ceremoniën, tegen de vasten, tegen het coelibaat, tegen de scholastici, tegen de aflaten, tegen de vereering van heiligen, relikwieën, afbeeldingen van heiligen, en tegen bedevaarten, tegen het recht van geestelijken op bezittingen, tegen den vrijen wil, en tegen de straffen der hel.

De besprekingen schijnen uiterst gematigd te zijn gevoerd, het verslag dat daarvan is bewaard geeft welberedeneerde en rustig gestelde bedenkingen en aanklachten[41]. De vergadering heeft

39) Tandem extitit *Petrus* Victoriensis Dominicanus, qui Burgis praesidens suo sodalitio concionatorem agit, tuus ut audio, germanus. Is tanta vehementia orsus est fabulam ut clamaret, hic non audiendos neque Caesarem, neque Praesules, sed Deo obediendum potius quam hominibus....

40) Clamatum in concionibus, blateratum in privatis colloquiis, publicitus affixi articuli, provocatum ad disputationem, nosti ejusmodi tragediarum actus.... De brief is van 29 November 1527 uit Bazel, en was dus te laat geschreven wat het beoogde doel betreft, beinvloeding van Vitoria. Cf. Getino, op. cit. p. 501-506.

41) Cf. Getino, op. cit. 95. Het verslag, in handschrift bewaard in de Rijksbibliotheek te Madrid, is bezadigder gesteld dan Erasmus' brief die het aan Vitoria wil doen voorkomen alsof eenige kwaadwillige lieden zich te Valladolid gereed maakten 'ad oprimendam veritatem et innocentiam.'

geen besliste uitspraak gedaan omdat de zitting werd opgeheven wegens de pest die te Valladolid was uitgebroken. Een gedeelte der theologen achtte het echter noodig dat de werken van Erasmus van ergerlijke uitspraken moesten worden ontdaan, Vitoria stelde dit voor. Anderen, zooals de Augustijn Alonso de Córdoba, Margalho, hoogleeraar te Salamanca in de moraalphilosophie en Arrieta stelden zich beslist tegen Erasmus, van wiens geschriften zij verklaarden dat ze in strijd met de goede zeden en den beleden godsdienst waren[42].

De zaak bleef sinds dien hangende. Erasmus had zijn vrienden en aanhangers onder de invloedrijkste mannen. In hetzelfde jaar 1527 schreef de Benedictijn Fray Alonso de Virués, de vertaler van de *Colloquia*, een open brief aan een Franciscaan te Alcalá de Henares als verweerschrift en verdediging tegen diens aanvallen op Erasmus. Deze *Apologie van Erasmus*[43] treft ook weer door haar bedaarden toon, het is een rustig betoog ten gunste van Erasmus 'die een zeer geleerd man is in de gewijde en profane letteren, die de vriendschap heeft gewonnen van kerkelijke en wereldlijke vorsten door de oprechtheid van zijn leven en leer, en zijn sierlijken vloeienden stijl, waardoor hij de beroemdste man van deze en de vorige tijden is....' Virués prijst de vroomheid maar niet het inzicht van den Franciscaan die een onberaden aanval op Erasmus heeft gedaan[44]. Hij eindigt zijn zakelijke verdediging van den 'geleerden, vromen, eenvoudigen, invloedrijken, moedigen' Erasmus, 'wiens leer zuiver en wiens wetenschappelijke en letterkundige arbeid hoogst belangrijk zijn', met de geruststellende verzekering dat mocht er in de

42) Fray Alonso de Córdoba zegt: (op. cit. p. 103) 'caetera ejus colloquia detractionibus, mordacitatibus et schandalis plena, de memoria tollenda, nam, texto apto, corrumpunt bonos mores colloquia prava.'

43) Men vindt ze in haar geheel afgedrukt onder de 'Apéndices' van Bonilla y San Martín, *Luís Vives*, deel III, p. 123.

44) Zeer opmerkelijk is dat Virués in zake den spot van Erasmus met geloften en monniken zegt: tutius est non movere camarinam. De wijze waarop hij het probleem stelt of de 'religiones' al dan niet uit God zijn is heel rationalistisch.

geschriften van Erasmus iets berispelijks zijn, het slechts ‘delicta juventutis’ kunnen zijn. ‘*Zelfs* een Erasmus kan dwalen’....

De Spaansche vertalingen van Erasmus blijven tot het tweede gedeelte van de zestiende eeuw volgen, midden in de zestiende eeuw prees Azpilcueta, de glorie der Spaansche rechtswetenschappen, Erasmus als een man dien hij gaarne en terecht ‘divinum’ zou willen noemen, een benaming die men in de Renaissance bij voorkeur gaf aan mannen die door kennen en kunnen uitmuntten. Later werden de uitgaven in het Spaansch van Erasmus' werken verboden, zijn Latijnsche werken werden gezuiverd, maar de Inquisitie bleef er mild tegenover. Een enkele van zijn voorstanders, zooals Maldonado, wijzigde van houding. Van geestdriftig verdediger werd hij een felle bestrijder. Hij verklaarde dat al beriep zich Erasmus bij herhaling op de groote kerkleeraars, hij toch vaak van hen afweek. Zijn geschriften bevatten bij veel goeds ook veel verkeerds, daarom was het beter ze niet te lezen[45)].

Hoever de invloed van Erasmus in Spanje in de zestiende eeuw echter reikte moge blijken uit het feit dat in het laatste gedeelte daarvan nog een uitvoerig werk tegen zijn dwalingen werd geschreven. Dat Philips de Tweede een ijverig lezer van Erasmus was, is in dezen samenhang ook zeer veel beteekenend.

Een andere kenmerkende trek van de Spaansche Renaissance-philosophie is de Platonische liefde- en schoonheidsleer, die zoozeer in den loop van de zestiende eeuw in het Spaansche volk en in het dagelijksch leven was doorgedrongen, dat Cervantes het als van zelf sprekend kon beschouwen dat de werken van de beide bekendste verbreiders ervan in ieder huis aanwezig waren. Plato is van den beginne af bij Christelijke theologen, wijsgeeren en dichters in hoog aanzien geweest, omdat zijn zedeleer en zijn staatkundige overdenkingen en ontwerpen ontsproten uit een geloof in de onsterfelijkheid van den mensch. Zijn gedachten

45) ‘Praetermittamus tamen Erasmum, qui sicuti multa praeclara scripsit, ita multis in locis parum probandus est....’ *De felicitate christiana*, cf. Bonilla y San Martin, op. cit., deel III, p. 59-60.

over den oorsprong van de wereld en den goddelijken wil, die aan zijn geestelijke schepselen eeuwigheid en te verwerven volmaaktheid verleent, naderen dicht aan de Christelijke leer van de liefde en de genade Gods. Verscheidene van de *Dialogen* van Plato, de *Phaedo*, de *Gorgias* e.a., spreken van den overgang van de ziel naar een andere wereld waarin een oordeel over haar schijnt te zullen worden uitgesproken. Ook in zijn beschouwingen over het kwaad in de wereld, waaraan hij een stellige waarde toekent - het is niet louter een ontkennend, negatief iets - grijpt Plato vooruit op het Christendom. Men denke ook aan wat hij zegt over de Gerechtigheid in de *Republiek.* De Gerechtigheid is een gereede hulp en niet een baatzuchtige eisch; zij dient, zij bouwt op.

Van Alexandrië uit, met Athanasius, deed het Platonisme zijn besliste intrede in het Christendom, en Augustinus erkende eeuwen daarna de vormende kracht die de Platonische theorieën op hem hadden uitgeoefend. De Middeleeuwsche samenleving weerspiegelde in veel opzichten de staatkundige ontwerpen van Plato, al was haar geest, haar philosophie naar den trant van Aristoteles. Thomas van Aquino verhief Aristoteles bijkans tot kerkvader, nadat deze door de geschriften die van Arabische hand door Spanje in Europa waren gekomen vrijwel in discrediet was geraakt. De geest van Plato was echter zoozeer in het Christendom opgenomen naar wat van hem daarmede was verwant, dat hij de denkers ononderbroken beinvloed had. Bij het eerste gloren van de Renaissance worden zijn, gebrekkig bekende, werken vertaald uit andere vertalingen totdat de Grieksche teksten toegankelijk werden. In de schitterende samenleving van het hof van den Aragoneeschen Alfons V, den Grootmoedigen, las men eenige vertaalde werken van Plato, die uit het Latijn waren overgebracht in het Spaansch. De boeiende prae-renaissance figuur Fernando de Córdoba († 1486?), die de beschaafde wereld door zijn geleerdheid, algemeene kunde en fonkelend vernuft zoo verbaasde dat men in hem een wezen van hooger orde meende te bespeuren, schreef een verhandeling over Plato, wiens leer van het samenval-

len van waarheid en schoonheid hij in het leven zocht na te volgen. In het dagboek van den 'Burger van Parijs' uit het midden van de vijftiende eeuw hooren wij daar den weerklank van.

De geest van Plato en de vage kennis van zijn beschouwingen werkten in Spanje door in verscheidene letterkundige werken van voor de beslissende intrede van de Italiaansche Renaissance. Hierna werden zijn werken in het oorspronkelijke gelezen. De geheele maatschappij, de letteren en de theologie werden echter van de Platonische en Neoplatonische opvattingen en gevoelens doortrokken door het werk van den uitgeweken Portugeeschen Jood Leao Hebreu, die in 1483 in Spanje was gekomen maar na de verbanning der Joden vandaar naar Italië was gegaan. Van zijn hand zijn in 1535 verschenen de *Dialoghi d'amore*, een werk waarin de gevoelens en de onderscheiden oorzaken der liefde - hij geeft er vijf - worden ontleed en beschreven in een dichterlijk-wijsgeerigen stijl van een meesleepende en bedwelmende kracht, welke hoofdzakelijk voortkomt uit de lyrische sublimeering van alle erotische aandoeningen[46]. Het werk van Hebreu (in het Spaansch León Hebreo) is in Spanje veel gelezen. Rodriguez Marín zegt in een aanteekening bij het voorbericht van Cervantes in het eerste deel van den *Quijote* dat er in den loop van de zestiende eeuw drie verschillende Spaansche vertalingen van in het licht kwamen. Verscheidene, nog meer tot de groote menigte sprekende, verhandelingen over de Neoplatonische liefdes- en schoonheidsbeschouwingen waren in de Spaansche taal vertaald of geschreven. Vertaald was het beroemde werk van Castiglione, *de Hoveling*, 'Il Cortigiano,' dat het leven teekent van den volmaakten mensch naar de opvatting van het Renaissance-Neoplatonisme. De schoonheid is deugd en waarheid als weerspiegeling van de goddelijke gerechtigheid en liefde. De ware liefde is de vergeestelijking van de aardsche gevoelens, zij moet ontdaan worden van haar grove zinnelijke trekken. De vervulling der ver-

46) Cf. Joaquim de Carvalho, *Leão Hebreu,* Coimbra, 1918; B. Zimmels, *Leo Hebraeus*, *ein jüdischer Philosoph der Renaissance*; *sein Leben*, *seine Werke und sein Lehren*, Breslau, 1886.

langens ligt in de innerlijke voldoening, in de omhooggerichte fantasie, in de sublimeering van den libido tot louter geestelijke stuwkracht. In den trant van deze door genoemde schrijvers gepopulariseerde Neoplatonische liefde-, deugd- en schoonheidstheorieën zijn er in de zestiende eeuw allerlei moraliseerende en letterkundige geschriften in het licht gegeven. Een onmiddellijken invloed van Plato kan men bespeuren in humanistische dichters als Fray Luís de León, die door zijn ascetische natuur getrokken werd tot het aesthetische idealisme van Plato, dien hij in het oorspronkelijke las. Navolging van Plato erkennen vele der asceten en religieuse dichters zelf; men vindt hem aangehaald bij Malón de Chaide, Juan de los Angeles, Luís de Granada; en in San Juan de la Cruz vindt men bij herhaling een geheel gekerstenden Plato. De Augustijn Cristóbal de Fonseca schreef tegen het eind van de zestiende eeuw een verhandeling over de liefde Gods, waarin alle vormen van liefde beschreven worden, die van God, die der engelen, die der menschen en die van de dieren. Het is een der meest gelezen werken van de zestiende eeuw geweest, volgens Cervantes; het was een handige samenvatting van de belangrijkste geleerde en populaire geschriften over de Platonische liefdeleer, welke zoo algemeen is geworden in Spanje dat men het Neoplatonische idealisme wel de Spaansche volksphilosophie heeft genoemd.

De tegenstelling die men meende te zien tusschen Aristoteles en Plato, namelijk die van het logisch ineensluitende betoog en van de lyrische bezieling, die van het realisme en van het idealisme, hadden verschillende Renaissance-philosophen probeeren op te heffen, o.a. de Italiaan Pico della Mirandola en de Franschman Champier, die in 1516 een werk daarover deed verschijnen[47]. In Spanje beproefde dit Sebastian Fox Morcillo (1528-1560), een der beste kenners van Plato en Aristoteles uit de zestiende eeuw, in een synthese van deze beide wijsgeeren, waarin hij zoekt

47) *Symphonica Platonis cum Aristotele, et Galeni cum Hippocrate*, Parijs, 1516. Cf. P. Allut, *Etude biographique et bibliographique sur Symphorien Champier*, Lyon, 1859, en Bonilla y San Martín, *Luís Vives*, deel II, p. 113.

aan te toonen dat zij beiden van den vorm en de stof als beginselen uitgaan, en aan de stof zelfstandigheid toekennen. Aristoteles ziet den vorm als werkende oorzaak, Plato ziet God als de vormende kracht van de stof. De vorm is de uiting van de idee. Aristoteles en Plato stemmen echter in wezen overeen wat hun waardeschatting van den vorm betreft; de vorm is lichamelijk, gebonden aan de stof die slechts het beeld van de idee is. De idee is geestelijk, zij is in God gelegen, zij is niet aan de stof ondergeschikt[48]. De zoo droevig om het leven gekomen medicus en wijsgeer Miguel Servet, ontwierp op een vergelijking van de Platonische wijsbegeerte en het Christendom een pantheistisch stelsel in den trant van het oude Alexandrijnsche mysticisme. De wereld is een ondeelbare eenheid, de accidenteele vormen vallen samen in den eenigen, oorspronkelijken vorm. Christus is de idee, welke God aan ons openbaart. God is al het zienlijke en al het onzienlijke. Alles, de geest en het licht, de dingen en hun toonbeelden, de ideeën, zijn slechts verschijningsvormen en ondergeschikte uitingen van de godheid[49].

Een zeer bijzondere plaats in de Spaansche philosophie neemt de Dominicaan Francisco de Vitoria († 1546) in als hervormer van de scholastische theologie, die hij tevens toepaste op de groote vraagstukken van den dag, zooals het recht op het bezit der ontdekte en veroverde overzeesche gewesten, het recht van oorlogvoeren, de rechten en verplichtingen van de volken onderling, en het burgerlijk recht. Hij bestreed het nominalisme dat bij zijn komst als hoogleeraar in Salamanca nog grooten aanhang vond. (Bekende Spaansche nominalisten uit dien tijd zijn Luís Núñez Coronel, Juan Dolz, Gaspar Lax en Juan Celaya, die ook in het buitenland doceerden). Als hernieuwer van de Thomistische theologie in innig verband met het dagelijksch leven heeft Vitoria op allerlei gebieden van de wetenschap wegen geopend die zijn

48) Cf. González de la Calle, *Sebastián Fox Morcillo*, Madrid, 1903.

49) *Restitutio Christiani*, en, *De Trinitate.* Over Servet zie men o.a. Eloy Bullón, *Miguel Servet y la geographia del renacimiento*, Madrid, 1929; en Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos.*

leerlingen vervolgens hebben verkend. Zoo heeft Vitoria niet alleen groote theologen gevormd zooals Ledesma en Melchor Cano, maar ook staatkundigen, rechtsgeleerden, oeconomen, philologen, historici, beoefenaars van het kanoniek recht en wijsgeeren. Hij heeft zeer veel bijgedragen tot den grooten bloei van de universiteit van Salamanca[50].

Eclectische wijsgeeren, die de scholastiek wilden vereenigen met de gedachten en de methoden van de nieuwe opvattingen en stelsels, welke waren voortgekomen uit een grondiger studie van de oorspronkelijke teksten der klassieken, waren o.a. Pedro Simon Abril (1530-1590), bekend vertaler van Aristoteles en schrijver van werken over de natuurphilosophie en de logica; Antonio de Guevara († 1545), vriend van Fray Luís de León, en de reeds genoemde lijfarts van Philips II, Francisco Vallés, die hoewel getrouw aan de Aristotelische scholastiek daarin toch gedachten van Plato en van de Stoa probeerde op te nemen.

In weerwil echter van deze ontvankelijkheid voor de onderscheiden wijsgeerige stelsels der Oudheid die de meeste Spaansche wijsgeeren en theologen uit dien tijd kenmerkte, bleef de Thomistische theologie, nadat Vitoria en Domingo Soto († 1560) de scholastische methoden van haar looze vormelijkheden hadden ontdaan, het bij uitstek Spaansche dogmatische stelsel. In dezen heeft een zeer groote beteekenis, ook in den strijd tegen de opkomende mystiek, de Dominicaan Melchor Cano († 1560), een leerling van Vitoria. Cano was een hard verstandsmensch, een intellectualistisch theoloog, wars van alle naar mysticisme of bevindelijkheid zwemende gevoelens. Hoewel hij zelf uit den Renaissancegeest geboren was en gevormd was door Vitoria, den bemiddelaar tusschen het humanisme, den nieuwen tijd en de Christelijke leer, keerde hij zich er tegen uit staatkundige, maatschappelijke en godsdienstige redenen. In zooverre bleef hij toch

50) Cf. Fray Luis Getino, *El maestro Francisco de Vitoria*, Madrid, 1930, p. 257-259. Betreffende het Aristotelisme in de zestiende eeuw zie men Joaquim de Carvalho, *Antonio de Gouveia e o Aristotelismo da Renascença*, Coimbra, 1916.

echter Renaissance-mensch dat hij, binnen de erkenning van Thomas van Aquino als voornaamste dogmatische gezag, zelfstandigheid in onderscheiding en oordeel bewaarde. Cano heeft de theologie in haar kenbronnen herzien en in haar wijsgeerige grondslagen vernieuwd. In zijn werk over de theologische bewijsplaatsen heeft hij aan de theologie haar groote wetenschappelijke stelsel gegeven dat nog niet verouderd is. Dit werk, dat een zestiende eeuwsche critiek van de Rede en van de verschillende vormen van geestelijk gezag is, toetst de gegevens die als steunvlak voor de theologie moeten dienen, de Heilige Schrift, de mondelinge overlevering, de Katholieke Kerk, de concilies, de pauselijke stoel, de kerkvaders, de orthodoxe leer, de rede, de wijsbegeerte en de geschiedenis.

Melchor Cano heeft door woord en geschrift in de universiteiten van Alcalá de Henares en Salamanca grooten invloed gehad op de studeerende jeugd, die hij theologisch leerde denken. Hij was ook de leermeester van Fray Luís de León. In het concilie van Trente is hij een figuur van groote beteekenis geweest door zijn onverzettelijke strijdkracht tegen afwijkende geestesrichtingen, waardoor hij ook in Spanje een groote vermaardheid heeft gehad - men denke aan het langdurige en geruchtmakende proces tegen kardinaal Carranza. De door sommige, reeds genoemde, wijsgeeren ondernomen poging van synthese der stelsels van Aristoteles en Plato is door Cano in de theologie bestendigd in den verzoenenden trant van Thomas van Aquino, die dit - met geringer hulpmiddelen - naar zijn tweeledigen aanleg van wijsgeer en mysticus had tot stand gebracht. Cano bracht deze synthese op de hoogte van de wetenschap van zijn tijd. Het aantal theologen van de zestiende eeuw is zeer groot. Tot het midden van deze eeuw waren het voornamelijk Dominicanen, daarna begon ook het jonge genootschap der Jezuieten zich in de theologie te onderscheiden, vooral in den strijd tegen het Protestantisme. Tot de voornaamste godgeleerden behoort Pedro de Soto († 1563), die gedurende meer dan twintig jaren in het buitenland, de Nederlanden, Duitschland en Engeland, de Thomistische theo-



Universiteit (Salamanca).

logie doceerde, polemiek voerde tegen afwijkende denkbeelden, en in Trente zich groot gezag verwierf[51]. Domingo de Soto, eveneens Dominicaan, is wel genoemd 'het woord van Francisco de Vitoria' wiens medewerker hij was te Salamanca. Hij was van een universeele geleerdheid, zijn geschriften over de wijsbegeerte, de theologie, de Heilige Schrift en het recht waren zoo gezaghebbend dat men zeide 'wie Soto kent, weet alles,' 'qui scit Sotum scit totum'[52]. Voor het nageslacht blijft hij de schrijver van de verhandeling 'Over de gerechtigheid en het recht,' *De Justitia et Jure*, een werk over het volkenrecht dat alleen reeds in de zestiende eeuw vijftien drukken beleefde. Deze beide Soto's zijn biechtvader van Karel V geweest en beiden zijn afgevaardigd geworden naar het concilie van Trente. Andere beroemde Dominicanen uit dien tijd zijn Martín de Ledesma, leerling van Vitoria, commentator van Thomas van Aquino, Bartolomé de Medina, die eveneens eenige commentaren op den Aquinenser schreef, en als moraalphilosoof de vader van het probalisme wordt genoemd, een uitspraak die door Getino is gerechtvaardigd in een studie over Medina[53]. Domingo Báñez, de door Santa Teresa zoo hoog gewaardeerde biechtvader, geldt als de beroemdste leerling van Melchor Cano; zijn 'scholastica commentaria' op de *Summa* zijn verscheidene malen herdrukt. Zijn naam is bovendien gebleven als grondvester van de leer der natuurlijke praedeterminatie. De Jezuieten Laínez, Salmerón, Gregorio de Valencia en Francisco de Torres, hebben zich vooral onderscheiden door hun polemische geschriften. Zij nemen een belangrijke plaats in de contra reformatorische beweging in.

De voornaamste metaphysicus uit de zestiende eeuw is de Jezuiet Francisco Suárez († 1617) die inderdaad terecht van zichzelf mocht zeggen dat hij de zaken tot op de wortels naging en met zelfstandigheid van oordeel tot nieuwe gevolgtrekkingen was

51) Cf. Venancio D. Carro, *El maestro Fr. Pedro de Soto y las controversias político-teológicas en el siglo* XVI, Salamanca, 1931, deel I, p. 294.
52) L.G.A. Getino, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria*, p. 260-261.
53) L.G.A. Getino, *Estudio biográfico-crítico del maestro Fr. Bartolomé de Medina*, Rev. Ecl. de Valladolid, 1903.

gekomen. Evenals Cano was hij eclecticus, hij stond echter nog critischer tegenover Thomas van Aquino, van wien hij in belangrijke punten afweek, o.a. in de causaliteit van den vorm, het kenvermogen, het onderscheid tusschen wezen en existentie, het wezen van den tijd ten opzichte van de ruimte, en het beginsel van de persoonlijkheidsvorming. De harmonische vereeniging die Cano probeerde te brengen tusschen Plato en Aristoteles, wier methoden en beschouwingen in Augustinus en Thomas van Aquino waren vertegenwoordigd, heeft Suárez willen tot stand brengen tusschen de onderscheiden stelsels en uitgangspunten van het thomisme, het scotisme en het nominalisme[54].

* * *

In Spanje heerschte in de zestiende eeuw een onrustige Renaissance-geest die zich op velerlei wijzen uitte. Hetzelfde zoekende zwerven van de Nederlanders Erasmus en Kleynaerts, zien wij in Spaansche en Portugeesche humanisten die onrustig Westelijk Europa doortrekken. In allerlei universiteits-steden van Europa, Parijs, Oxford, Leuven, Bologna, Dillingen, gaven Spaansche geleerden onderricht; hun beweeglijkheid van geest wordt weerspiegeld in hun voortdurend voorttrekken van de eene plaats naar de andere, van het eene land naar het andere, in hun behoefte aan wijde horizonten en in hun cosmopolitisme. Deze onrust van geest, die ingedijkt en gebonden maar niet geknecht werd door de tucht van de Inquisitie, uitte zich op zeer uiteenloopende wijze. Wij vinden in Spanje geleerden van veelzijdige en grondige kennis. Vol van geestdrift en ijver, overmoedig door een wetenschap die de haar gestelde grenzen nog niet heeft leeren kennen, deden zij veel en diepgaand werk, dat uit de innerlijke nooddruft, de gewijzigde omstandigheden en de nieuwe behoeften ontstond. De aanraking met vreemde volken, de oorlogen in Europa en de ontdekkingen in het overzeesche brachten tot het eerste ontwerp

54) A. Bonilla y San Martín, *Francisco Suárez*, *el escolasticismo tomista y el derecho international*, Madrid, 1918.

van het volkenrecht[55]. De zeevaart bracht de nautische wetenschappen tot bloei; van het begin van de zestiende eeuw af werd er naar een vast ontworpen plan studie gemaakt van alles wat op het zeewezen en de zeevaartkunde betrekking had. In Sevilla werd daartoe een hoogere zeevaartschool gesticht, waar men tevens verbeterde instrumenten ontwierp. Tal van kaarten en nautische verhandelingen verschenen er in den loop van de zestiende eeuw, het meest bekend zijn wel de kaarten en geschriften van Martín Cortés van 1551, die de vroeger verschenen, o.a. die van Enciso en Pedro Medina, aanmerkelijk verbeterden en aanvulden. Philips de Tweede verbond aan de door hem gestichte hoogeschool voor wiskunde een leerstoel voor zeevaartkunde. De kennis van het zeewezen voerde tot een methodische bestudeering van den loop van de hemellichamen, en dit maakte de astronomie los uit de kluisters van de astrologie. Men verbeterde talrijke werktuigen, berekende nauwkeuriger de verschillende hemelverschijnselen, de meteorologie werd geboren, de waarnemingen werden juister betreffende de eclipsen en opposities. In 1530 ondernam een Sevillaansche cosmograaf het reeds een kaart der magnetische afwijkingen te ontwerpen; eenige jaren tevoren had een andere Sevillaan een instrument voor berekeningen van den afstand van de zon en andere hemellichamen uitgevonden, en vervaardigde men werktuigen voor de meting van de poolshoogte. Aan het eind van de zestiende eeuw verleenden Spaansche geleerden gewichtige diensten bij de kalenderverandering van Gregorius XIII. Het systeem van Copernicus werd onmiddellijk in Spanje aanvaard, Salamanca was de eenige universiteit van Europa waar dit systeem werd gedoceerd, een der grootste voorvechters ervoor was een Augustijner monnik.

De ervaringen opgedaan in vreemde gewesten verlevendigden de belangstelling in de doode en levende natuur. Een standaard-

55) Cf. R. de Hinojosa, *Influencia que tuvieron en el derecho público de su patria y singularmente en el derecho penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, Madrid, 1890. Voor de verhouding van Hugo de Groot tot Francisco de Vitoria zie men F. Puig Peña, *La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio....*, Tipografía de Archivos, Madrid, 1934.

werk in dezen is tot nu toe gebleven de verhandeling over de overzeesche gewesten van Gonzalo Hernández (of Fernández) de Oviedo y Valdés[56], en men kent de uitvoerige opdrachten die Philips II heeft gegeven voor de bestudeering van planten, dieren en delfstoffen in zijn Amerikaansche bezittingen. Zoo ook gaf Philips order gegevens te verzamelen voor een geschiedenis van Spanje, waarvoor aan alle steden, dorpen en vlekken inlichtingen werden opgevraagd, ook wat de bijzondere natuurlijke gesteldheid betrof, bijzonderheden van flora, fauna en geaardheid van den bodem.

De belangstelling richtte zich echter over het geheel voornamelijk op het onmiddellijk menschelijke, op datgene wat het hart in beroering bracht of den geest bezig hield door zedelijke, godsdienstige of wijsgeerige problemen. De zuivere exacte wetenschappen kwamen niet tot bloei, in de wiskunde en de physica hebben de Spanjaarden van de zestiende eeuw niet bijzonder uitgeblonken[57]. Wel heeft men in het ontwerp van Blasco de Garay, die in 1540 aan Karel V uiteenzette hoe schepen zich zouden kunnen voortbewegen zonder hulp van zeilen of riemen, een toepassing van de kracht van den stoom willen zien, en zouden de Spanjaarden ook hierin voorloopers zijn geweest. De mijnontginningen in Amerika gaven ook wel den stoot tot de beoefening van de scheikunde, waarin Bartolomé de Medina omstreeks 1550 belangrijke ontdekkingen heeft gedaan betreffende de extractie van zilver uit delfstoffen. De plantkunde, geneesmiddelenleer en de geneeskunde, die op een roemvolle beoefening door de Mooren en de Joden konden voortbouwen, werden onder begunstiging van Philips II bevorderd[58].

Het waren echter niet die gebieden welke den onrustigen geest

56) *Sumario de la natural y general historia de las Indias*, Toledo, 1526, en *Historia general y natural de las Indias*, *islas y Tierra firme del mar Océano*, uitgegeven door Amador de los Ríos, Madrid, 1851-55.

57) Rey Pastor, *Los matemáticos españoles del siglo XVI,* Oviedo, 1913.

58) A. Fernández Vallín, *Cultura científica en España en el siglo XVI*, rede uitgesproken in de Real Academia de Ciencias Exactas, 7 Januari 1894. Men zie ook J. Barreiro, *La Ciencia española en el siglo XVI*, in *Reinvidicación histórica del siglo XVI*, Madrid, 1928, p. 369-403.

van den Spaanschen Renaissance-mensch het meest trokken. Hun onrust en behoefte aan nieuwe gezichtseinders, vreemde landen, ongekende ervaringen dreef hen naar de overzeesche gewesten, waar zij de veelzijdige beleving vonden die zij zochten, en in ontzaglijke ondernemingen de divinisatie verwierven, of trachtten te verwerven welke den Renaissancemensch zoo na aan het hart lag. Scheppen in het aardsche, ontheven worden aan het tijdelijke en vergankelijke, een eeuwigen naam verwerven waardoor men kon voortleven, was het ideaal dat hen bezielde. Vandaar niet alleen de vele epische ondernemingen, waaronder die van Hernán Cortés tot een waarlijk oppermenschelijke verrichting werd, maar ook de tallooze journalen, kronieken, reisbeschrijvingen en herinneringen die de zestiende eeuw ons heeft nagelaten. Kostelijke geschriften zijn hieronder, getuigenissen van dien rusteloozen, zoekenden, creëerenden geest die door geen moeiten of gevaren werd weerhouden. Hierin vindt men de waarlijk menschelijke geschiedenis van de ontdekkingen en de veroveringen, en geen film van donker Afrika, El gran Chaco, het Amazonegebied, of het geheimzinnige China kan worden vergeleken met de herinneringen van die zestiende-eeuwsche zeevaarders, soldaten en missionarissen. De brieven van Cortés zijn in dit opzicht wel zeer belangrijk omdat zij ons ook den colonisator leeren kennen, den man die landbouw, handel en veeteelt organiseerde en bevorderde, en die terwille van de bespoediging van het verkeer nieuwe zeewegen zocht of steden verlegde.

Wij vinden dien Spaanschen mensch met zijn bewogenheid des harten en onrust van geest ook terug in de bouwkunst, muziek, schilderkunst, houtplastiek, beeldhouwkunst, en in de sfeer die sommige, vrijwel nog ongeschonden steden en dorpen uit de zestiende eeuw hebben bewaard, met hun adellijke huizingen, fraaie kerken en smalle, kronkelende straten. In de bouwkunst was er aanvankelijk de wufte, overdadige versiering, op bouwwerken die van levensvolheid en bestendigheid van het aardsche wilden getuigen. Daarna kwam de strakke, stroeve stijl van Herrera, met zijn geweldige, massale afmetingen waarin de mensch

gebogen wordt onder het gezag van het eeuwige, de grootschheid van het goddelijke, en de vergankelijkheid van het aardsche waarin men alleen door den geest kan bestendigd worden. De muziek, de extatische kerkmuziek, die de ziel is van de zestiende-eeuwsche kathedralen, overtogen van een mystisch waas, vergoddelijking van het nederig menschelijke dat lijdt onder zijn geringheid en tijdelijkheid, en ook de volksmuziek met haar kleurige vertolking van alle gevoelens van leed en vreugde, toont ons de ziel van dien Spaanschen mensch wiens beeldtenis ons uit de schilder- en beeldhouwkunst zoo vertrouwd is. Het stroeve gelaat van den hoveling, het vergeestelijkte aanschijn van monniken en nonnen, de ernstige bezonkenheid van den geleerde en de strakke, hoekige koppen van soldaten. De speelschheid en aardsche levensvreugde van het begin van de zestiende eeuw, toen zelfs een grafmonument een loflied op het leven werd, is in de latere jaren zwaarmoedige gelatenheid geworden, door de ontgoocheling die opkwam toen men ontdekte dat die levensvolheid den geest ledig kon laten. Doch alle driften, gedachten en aandoeningen die eerst het hart en den geest hebben bewogen, vindt men weergegeven in de uit hout gesneden beelden, de zeer realistische figuren uit de processies, de ‘pasos’ van een Berruguete bijv., aangrijpender en levendiger schildering van 's menschen bonte innerlijke leven dan eenig doek vermocht te geven. Die houtplastiek is als weerspiegeling van het alledaagsche leven betrouwbaarder dan de schilderkunst die te veel hoofsche kunst was. Men hoort er den levensjubel en de rauwe kreten van de straat in terug; men ziet er koppen verwrongen van lage genoegens, den spottenden twijfel, de cynische vreugde in het kwaad, de trotsche volharding, het kinderlijke mededoogen, de vrome ontroering en zachtheid van vrouwen, en het met goddelijk geduld gedragen leed. Hierin ziet men dien levensrijkdom die aan Spanje eigen was, en die later, toen gebod en gezag zich strenger lieten gelden, minder uitbundig werd.

Welk een mensch en welk een maatschappij! De wereld lag nog open en gaf telkens nieuwe verschieten, alle onrustige ver-

langens konden nog achter den gezichtseinder vervulling verwachten. De menschheid geloofde, zij geloofde in haar geloof en haar wetenschap, zelfs geloofde zij in den twijfel. Zij overschatte zichzelf en haar wetenschap wat doel, kunnen en resultaten betreft, zij werd bezield door het enthousiasme van een, nog kinderlijk, onderzoek. Van een ‘bankroet der wetenschap’ hadden deze zestiende eeuwsche onderzoekers nog niet gehoord, de enkele sceptische geschriften betroffen voornamelijk den vorm, zij sneden niet in levend vleesch. Ook raakte men nog niet besloten in een benauwend specialisme. Sommigen omvaamden de universeele wetenschap, zonder, naar ons oordeel, veel substantiëels te bezitten.

De meesten werden bezield en geadeld door een hoogstrevende geestdrift. Men had God en het goddelijke in hoofd en hart, en behalve misschien een enkele scepticus die dor van gemoed en mat van geest was geworden, joeg men naar een verheven doel dat bereikbaar werd geacht. Gezegende tijd toen men de volheid der aarde ontdekte, toen alle illusies en idealen van wetenschap en geloof vrij konden heerschen, en men niet hopeloos behoefde te zoeken naar een verlossende uitkomst voor knellende problemen van geest en gemoed, maar ieder zich aan de wetenschap verzadigde.

Wij lezen van vrijwel alle groote mannen uit de zestiende eeuw dat zij arm waren. San Juan de la Cruz en Fray Luís de Granada, Fray Domingo de Soto en Fray Juan de Regla zullen als kind meermalen met een leege maag naar bed zijn gegaan. Maar San Juan werd er niet door gebroken, en de waschtobbe waarover de moeder van Fray Luís gebogen stond belette niet dat de zoon een der invloedrijkste mannen van Philips' eeuw werd, en de ontbering van Fray Juan's studententijd ontnam den lateren biechtvader van den koning van Spanje de bezieling niet. In deze waarlijk groote mannen bleef ondanks gebrek en moeiten de vervoering en de geestdrift, de liefde tot de studie en het scheppend vernuft. De weg lag lichtend voor hen, bezwaren en moeilijkheden golden niet. Een zwijnenhoeder kon opklimmen tot markies,

de bedelstudent kon primaat van Spanje of lid van de hoogste rechtscolleges worden; men was de zoon van zijn werken. In die mannen gloeide goddelijk vuur, heilige geest van verheven onderzoek of grootsche idealen, hetzij zij kaarten ontwierpen of Copernicus' systeem beredeneerden, dogmatische stelsels bouwden of koloniën stichtten, handschriften verzamelden of 'den weg Carmel' bestegen. Zij voelden den adem Gods die alle dingen levend maakt. Na jaren van gevangenschap hervatte Fray Luís de Léon uit zuivere liefde voor de wetenschap zijn colleges, en in zijn eenzame cel had hij blijvende werken en gedichten geschreven en ontworpen.

Deze mannen, veroveraars, geleerden, kunstenaars en asceten, zij waren naar geest en naar hart jonge menschen, vol liefde en ontzag voor de wonderen waar de wereld vol van was. Het was de tijd waarin de theologie nog moeder van alle wetenschappen was en de theologie zelve als wetenschap van hechte grondslagen en betrouwbare kenbronnen werd aanvaard. De theologische, wijsgeerige en wetenschappelijke geschillen bleven tenslotte nog aan de oppervlakte, die kleurig en vol van schakeeringen was. Alle cultureel werk, hoe verschillend ook naar inhoud, de studie van het volkenrecht of de natuurlijke historie, de beoefening der talen van Mexico of Peru en het vergelijken van Grieksche handschriften, werd gedragen op Christelijke grondgedachten. Niemands hoofd of hart was nog ontvankelijk voor de geringschatting van de werkelijkheid, de feitelijkheid van onze kennis, zooals Montaigne die later zou formuleeren. De zoogenaamde voorlooper van Montaigne, Francisco Sanches (of Sánchez) was slechts relativist met betrekking tot de methoden en bewerktuiging, niet ten opzichte van de *mogelijkheid* om tot inzicht in de hoogere, substantiëele waarheden te komen.

Men kan, zooals Weisbach[59)], aanvoeren dat de tweede helft van de zestiende eeuw in haar cultuur pessimistisch getint is. Het woord 'pessimistisch' lijkt mij onjuist. 'Melancholisch'

59) Werner Weisbach, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation*, Berlijn, 1921, p. 3; cf. A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 246.

ware beter; in Spanje was er droefheid over onheil en rampen, over oorlogen, verwarring, godsdienstige twisten en binnenlandsche onlusten, er kwam een zekere moeheid na tientallen van jaren van ontzaglijke inspanning, er ontstond na het rustelooze zwerven in den vreemde, na politieke tegenslagen, na het begin van het oeconomisch verval, na het verkregen inzicht in de mogelijkheden en rijkdommen van de nieuwe wereld een juister besef van afmetingen. De menschheid begon de spontaneiteit van het begin van de zestiende eeuw te verliezen, zij werd bedaagder, bedaarder, behoedzamer, bezorgder. Er is echter wat Spanje betreft geen sprake van pessimisme, dit gezien als de levensbeschouwing van de onmacht en de onzekerheid, van de duisternis en de mislukking, van de levensnegatie en van de ziellooze gebrokenheid.

De levenskracht werd wel verzwakt maar niet werkelijk geraakt. Men bleef het doel zien en er in gelooven; het geloof in het leven zelf bleef sterk en was een uiting van ongerepte vitaliteit. Twijfel, in de zielkundige en wijsgeerige beteekenis van tastend rondloopen in de onzekerheid betreffende vragen naar het wezen der zaak, twijfel als uiting van het stukgeslagen zijn der eenheid van geest en gemoed, vindt men bij de groote, voor de Spaansche cultuur kenmerkende mannen uit de tweede helft van de zestiende eeuw niet.

Talrijke scholen en universiteiten werden er gesticht, en de oude universiteit van Salamanca bracht het tot een toppunt van roem door een staf van beroemde geleerden en een grooten toevloed van studenten. In het jaar 1546, het eerste jaar waarvan de inschrijvingslijsten van Salamanca bewaard zijn, stonden er 5150 studenten ingeschreven, dit getal is in de volgende jaren wel eens opgeloopen tot zeven duizend[60]. Salamanca werd in roem en grootte op den voet gevolgd door de jonge universiteit van Alcalá

60) Het is niet duidelijk waar sommige schrijvers de hoogere getallen aan ontleenen. Bell, *Luís de León*, p. 64, spreekt van 18.000, doch geeft toe dat er nauwelijks voor zevenduizend ruimte kon zijn. De *libros de matrícula* bevatten slechts eenmaal een cijfer dat iets meer dan 7000 is.

de Henares, die in 1508 door den grooten staatsman en kerkvorst Cisneros was gesticht en reeds dadelijk grooten naam had gekregen door de textcritische uitgave van den Bijbel die daar in het begin van de zestiende eeuw was verschenen.

In den loop van die eeuw werden er universiteiten gesticht te Toledo (1528) Lucena (1533), Sahagún (1534), Granada (1526 of 1540), Santiago de Compostela (jaar onzeker), Oviedo (omstreeks 1580), Córdoba en Tarragona (1572) en in verscheiden andere plaatsen. Verder waren er tal van 'colegios', een soort van beperkte hoogescholen of ook wel tehuizen voor studenten met toezicht en leiding op leven en studie. In Salamanca, Sevilla en Toledo waren er verscheidene. De universiteiten waren in bestuur en onderhoud zelfstandig, de rector werd middellijk of onmiddellijk door de studenten gekozen, hetgeen zijn kennelijke bezwaren had. Men had naast den rector een kanselier, die in de zestiende eeuw door een beperkt college van hoogleeraren werd benoemd. In het jaar 1538, ten tijde van Vitoria, waren er in de statuten van de universiteit van Salamanca aanmerkelijke veranderingen aangebracht, zoowel wat de taak van de hoogleeraren, de indeeling en behandeling van de stof, als ook wat de examens en het elementair onderricht (bijv. het goed leeren spreken van het verplichte Latijn), de vacanties, openbare plechtigheden, en toezicht op den levenswandel der studenten betrof. Een professor die gedurende een maand in gebreke bleef in zijn voorgeschreven taak, zonder door ziekte of andere geldige redenen verhinderd te zijn, werd afgezet. Het opvoeren van Latijnsche comedies of tragedies (Plautus en Terentius worden met name genoemd) was een jaarlijksche verplichting; de student die zich hierbij door zijn voordracht onderscheidde kreeg tot belooning zes ducaten. De jury bestond uit den rector en den 'maestre escuela', dat is de kanselier[61].

De wetenschap stond hoog in aanzien, al sinds het eind van de vijftiende eeuw was de adel zich gaan toeleggen op de studie van

61) E. Esperabé y Arteaga, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca,* Salamanca, 1917.

het Latijn naar het voorbeeld van koningin Isabella. In de zestiende eeuw werd de studie van de oude letteren algemeen onder de aristocratie, en vele vrouwen onderscheidden zich door haar kennis en geestesbeschaving, zonder nog in het euvel der blauwkouserij te vervallen die later zoozeer door Quevedo is gehekeld. Er waren verschillende meisjesscholen, oorspronkelijk kloosterscholen, maar in de tweede helft van de zestiende eeuw werden er, o.a. in Madrid volgens besluit van Philips II, bijzondere inrichtingen van onderwijs voor meisjes gesticht. Het lager onderwijs, ook wel kosteloos, en zelfs onderwijs aan gebrekkigen, bijv. doofstommen[62], was bekend en werd bevorderd door voorrechten die aan de onderwijzers werden verleend.

Van 1546 af begonnen de Jezuieten zich aan het middelbaar en hooger onderwijs te wijden, hun eerste universiteit is in November 1546 door den paus erkend en was gesticht te Gandía door de begunstiging van den hertog van Gandía, voor deze nog tot de Societas was toegetreden waarvan hij als San Francisco de Borja (Franciscus Borgias) een sieraad is gebleven. Door hun uitnemend en stelselmatig onderricht en streng zedelijke tucht kregen de Jezuieten als opvoeders steeds meer invloed, niettegenstaande het soms zeer scherpe verzet dat zij ondervonden, o.a. van de Dominicanen, van Melchor Cano bijvoorbeeld.

Het opvoedkundig systeem van de Jezuieten kan men de samenvatting noemen van de paedagogische beschouwingen en ervaringen van den Renaissance-tijd, toen men, zooals bekend, voor de opvoeding groote belangstelling had. Een der meest bekende paedagogen uit dien tijd is Vives, die uitvoerig had geschreven over het onderricht aan jongens, het onderwijsplan, de inrichting en ligging der scholen, de noodige eigenschappen van de onderwijzers, en ook een werk in het licht had gegeven over de opvoeding van meisjes[63]. Het is niet uitgesloten dat Ignatius van Loyola op een reis van Parijs uit in Brugge of Leuven Vives

62) Het eerste werk dat over het onderricht aan doofstommen werd geschreven is van 1620, van de hand van Juan Pablo Bonet.

63) Cf. A. Bonilla y San Martín, *Luís Vives*, deel I, p. 182; deel II, p. 244 v.v.; F. Watson, *Luis Vives and the education of women*, Londen, 1912.

heeft ontmoet, zooals Bonilla y San Martín gist op grond van mededeelingen uit de zestiende eeuw. Noodzakelijk is dit voor de ontwikkeling van het opvoedkundig stelsel van de Jezuieten niet, dit is een vrucht van de zestiende eeuw, gerijpt in de bijzondere sfeer van de Societas.

Tegen hun methoden van onderricht en den geest van hun opvoeding zelf zijn in de zestiende eeuw, zoowel in Spanje als in Portugal, allerlei bezwaren ingebracht. Melchor Cano verweet de Jezuieten, die hij met een kwaad oog aan zag, dat zij de jeugd slap, onmanlijk maakten. In de vorige eeuw heeft de groote Portugeesche litteratuurhistoricus Braga de Jezuieten aansprakelijk gesteld voor de inzinking van Portugal, dat in de zestiende eeuw van een bloeiend ondernemend volk slap en indolent was geworden na de Spaansche overheersching. De Jezuieten, die de vormers waren van de jeugd waaruit de leiders van de samenleving voortkwamen, zouden haar de zelfstandigheid, energie en ondernemingszin hebben ontnomen. Ook zijn landgenoot Oliveira Martins spreekt van de nadeelige invloeden van het opvoedingssysteem der Jezuieten. Beiden zouden beter hebben gedaan de brieven van den Zuidnederlandschen humanist Clenardus of Kleynaerts te lezen alvorens dit oordeel uit te spreken. Deze nuchtere Brabander beschrijft in een brief van 26 Maart 1535 de Portugeesche maatschappij zooals hij die van nabij had leeren kennen, en deze brief, een der belangrijkste documenten voor de geschiedenis van de zestiende eeuw in het schiereiland, noemt reeds alle fouten en misbruiken op waaraan Portugal zou ondergaan, vóór dat de Jezuieten daar den voet konden zetten[64].

Dat de Jezuieten meesters zijn geweest in de opvoedkunde en in de toegepaste zielkunde, al van het midden der zestiende eeuw af, zal niemand in twijfel trekken die de snelle ontwikkeling van hun inrichtingen van onderwijs heeft nagegaan, of de resultaten kent van hun werk eeuwen geleden bij krijgshaftige, moeilijk te bedwingen nomaden van Zuid-Amerika.

* * *

64) *Nic. Clenardi Epistolarum libri duo*, Antverpiae, Plantijn, 1556.

In dien tijd van bewogenheid van geest en van hart, van onstuimige drift, van zucht naar kennis en roem, van verlangen naar heiligheid van leven of een bestaan vol uiterlijke afwisseling en ongewone voorvallen, zocht de *litteratuur* nog haar weg. De grootsche scheppingen van de volgende eeuw werden voorbereid, mannen als Cervantes, Mateo Alemán en Lope de Vega komen voort uit de tweede helft der zestiende eeuw en hebben daarin hun vorming van geest en hun levensbeschouwing verkregen.

Boscán en Garcilaso hadden in het begin van de zestiende eeuw een vernieuwde structuur aan de lyrische poëzie gegeven, maar hadden daar weinig oorspronkelijks naar gegevens of gevoelens aan toegevoegd. Hun techniek werd meer algemeen aanvaard naarmate in den loop van de zestiende eeuw het verzet tegen de 'nieuwlichters' afnam. Velen voelden aanvankelijk weinig voor de te gekunstelde, te zware verskunst die Boscán en Garcilaso uit Italië hadden ingevoerd. Reeds eerder, een goede eeuw te voren, was daar een poging toe gedaan. De nauwere en voortdurende aanraking die men evenwel in de zestiende eeuw met Italië had, overwon den tegenzin tegen de verstechniek van Petrarca, die daar zoo algemeen werd beoefend.

Sinds dien werd het elflettergrepige vers, in het sonnet, in de 'koninklijke octaaf', en in het terzet, soms vermengd met het zevenlettergrepige zooals in den herderszang en de 'canción' als een even echte Spaansche dichtvorm nagevolgd als de overgeleverde achtlettergrepige verzen.

San Juan de la Cruz en Fray Luís de León hebben de Spaansche lyriek tot haar zuiversten toon gebracht. Hun verzen zijn eenvoudig, spontaan, helder, welluidend en tot op Rubén Darío zijn zij in de Spaansche letteren niet geëvenaard. Men heeft de Spaansche dichters uit de tweede helft van de zestiende eeuw wel in eenige groepen willen verdeelen, zelfs heeft men wel gesproken van 'scholen', een nogal willekeurige aanduiding. Als kenmerken van de 'school' van Sevilla, die terug zou gaan op den grooten humanist Juan de Mal-Lara († 1571) en welks voornaamste dichter zou zijn de 'goddelijke' Herrera († 1597), worden genoemd

gekunstelde sierlijkheid van uitdrukking, rijkdom in de beschrijvingen, uitbundigheid en neiging tot het overladene en declamatorische. De ‘school’ van Salamanca zou gekenmerkt zijn door haar warsheid van alle breedsprakigheid, haar voorliefde voor eenvoud en natuurlijkheid. Haar voornaamste vertegenwoordiger is Fray Luís de León. Nog andere ‘scholen’ worden genoemd.

Een geliefd gegeven in de Spaansche poëzie van de zestiende eeuw is het verlangen naar de stilte van een verborgen hoekske in wei of bosch. Men vindt dit al bij Boscán, die betreurt dat hij met zijn droefgeestig peinzen toch nooit die begeerde rust heeft kunnen vinden, ver van het gewoel van het leven. Luís de León heeft dit stille verborgen leven in de eenzaamheid het ontroerendste bezongen in zijn vers op het teruggetrokken bestaan van den wijze die, door geen aardsche begeerten meer verontrust, een sereen leven leidt in waarlijke, innerlijke en uiterlijke, vrijheid, buiten, ver van de menschen, ver van naijver om eer of geld, ver van het gedruisch van het maatschappelijke leven dat vol is van rauwe, onedele klanken. Dan wordt het leven een ononderbroken droom, een heldere, blijde dag in het genot van den rijkdom der natuur.

In de ruwheid van die tijden, bij het voortdurende oorlogsrumoer, de losbandigheid en verwording der zeden, toen steden geheele wijken van misdaad en ontucht bevatten en den geesel van uit den vreemde gekomen schandelijke ziekten[65] gevoelden, toen de bevolking werd gedrukt door vele zware lasten en het land door vele tegenslagen werd bezocht, in dien tijd dat de strijd om het bestaan moeilijker werd door de toenemende armoede, en afgunst en eerzucht nationale zonden schenen te zijn geworden, bezongen en bewonderden de dichters de ingetogenheid en de kuischheid, de vroom-wijsgeerige berusting, de onaandoenlijk-

65) Die ziekten worden in dien tijd met allerlei namen aangeduid, al naar gelang van de veronderstelde herkomst, ‘mal de Indias,’ ‘mal francés’, ‘mal de Nápoles’. Van het eind van de vijftiende eeuw zijn daarover in Spanje medische verhandelingen geschreven, door Villalobos, Ruy Díaz de Isla, Torrelles en anderen. Ook de dichtkunst heeft de ziekte zelf en haar geneesmiddelen (uit de Amerikaansche kolonies) tot gegeven gehad.

heid en de gelatenheid, de lieflijke stilte van de landelijke eenzaamheid en de toewijding aan de schoonheid, de waarheid en de geestelijke liefde. Petrarca werd in dien tijd in Spanje veel gelezen en nagevolgd, niet alleen de koele, vormelijke dichter en bezinger van het plastisch schoon, maar vooral de Petrarca die treurt om de verloren Laura en die door zijn droefheid en heimwee een dieperen klank in zijn verzen had gebracht. Men trachtte den Petrarca na te volgen die in stille droefheid vraagt wat hij nu, na het verlies van de hoogste waarde van zijn leven, van het bestaan te wachten heeft, en het tijd is te sterven, 'tempo è ben di morire', omdat al het lieflijke uit het leven is weggenomen, 'ogni dolcezza de mia vita è tolta'[66].

Dit vage gemijmer, deze zwaarmoedigheid die evenzeer stemming als dichterlijk gegeven kan zijn, werd verinnigd door de vroeg-romantische lyriek van Sannazaro, die de liefde en den dood, 'l'amore e la morte' dichterlijk vereenigt, zooals dit geschiedt in de verzen waarin de arme, gebroken Tasso zich uit.

Tasso was echter meer gebroken door gemoeds- en geestesconflicten dan door zijn liefde voor Leonora, als men hem zelf gelooven mag. Hij spreekt immers van veelvuldige liefdesverbindtenissen, van vele vrouwen die hem gereede haar liefde hadden geschonken, en van zijn eigen, onbestendige, genegenheden[67].

Het is echter de zwaarmoedige, treurende Tasso die in de litteratuur grooten invloed heeft gehad en dezen ook in den Spaanschen herdersroman laat gevoelen. Het is de Tasso van Aminta, en de Tasso die in de episode van Tancredi en Clorinda uit de *Gerusalemme liberata* uitroept dat hij zal voortleven in voortdurende smarten en zorgen, die hem tot verbijstering zullen bren-

66) Petrarca, *Il Canzoniere*, ed. Hoepli, 1925, p. 436.

67) *Rime Amorose*, I, son. 222.

molte donne tentai, di molte i cori
molli trovai, rado alma a me fu dura.
Pur non fermai giammai la stabil cura
in saldo oggetto, ed inconstanti amori
furo i miei sempre e non cocenti ardori.

Cf. p. XVII van Michele Scherillo's uitgave van *Gerusalemme liberata*, Hoepli, 1923.

gen. Deze romantiek was in Spanje reeds opgekomen voor Tasso's klagelijke verzen daar hadden nageklonken. In het eind van de vijftiende eeuw, in het jaar 1492, was daar reeds verschenen het werkje *Cárcel de Amor*, kerker der liefde, waarin de liefde en de vrijwillige dood hand in hand gaan[68]. De afkeer van het hoofsche leven met al zijn ijdelheid was door Antonio de Guevara, een hoveling die minderbroeder was geworden, beschreven in zijn 'Geringschatting van het hof en lofprijzing van het landelijke leven,' dat in 1539 het licht zag.

In het midden van de zestiende eeuw verscheen te Toledo (in 1549) de eerste Spaansche vertaling van den herdersroman *Arcadia* van Sannazaro. Kort daarop zag Montemayor's idylle van de schoone Diana en de verliefde herders het licht. Aan het gekweel, geschalmei en getreur zou voorloopig in de Spaansche letteren geen einde komen. Ook Lope de Vega in de *Arcadia* en Cervantes in de *Galatea* wijden breed uit over de onduldbare smarten van de hopelooze liefde. Het is mogelijk dat Lope's *Arcadia* een sleutelroman is vol van toespelingen op toen bekende voorvallen, en dat de herdersnamen historische personen dekken. De talrijke herdrukken van deze geschriften bewijzen dat die idyllische romantiek overeenkwam met de gemoedsgesteldheid en geesteshouding van vele lezers van de zestiende eeuw in Spanje.

Voor ons hebben deze herdersromans weinig bekoring, zij lijken ons naar taal en opvatting gekunsteld, onwaarachtig. Men vergelijke de gezwollen taal en het vooze gevoelen van den herdersroman met de volmaakte verskunst en de verhevenheid van de liefdespoëzie der mystici, met hun omschrijvingen en vertalingen van het *Hooglied,* de verheven pastorale, waarin zij de weerspiegeling vonden van hun innerlijke ervaringen. Het zal bovendien voor de mystici gemakkelijk zijn geweest hun bruidsmystiek in den vorm der pastorale weer te geven, daar het herdersdicht als vertolking van de liefde een zoo algemeen bekend letterkundig genre was.

68) De eerste Italiaansche vertaling is van 1514, het is dus niet denkbeeldig dat Tasso dit werkje onder de oogen heeft gehad.

Het epos is in Spanje niet tot hooge ontwikkeling gekomen. Van de verschillende heldendichten die in de zestiende eeuw het licht hebben gezien is de *Araucana*, de bezinging van den strijd tijdens de verovering van Chili, het dichtst genaderd tot het klassieke en Italiaansche epos dat tot voorbeeld werd gekozen. Het is echter meer een beschrijvend dichtwerk, van soms zeer gelukkige gedeelten naar taal en opvatting, dan een gesloten epos. De inzinkingen zijn vele en er is een sterk gemis aan speelschen geest. De werkelijkheid is bovendien te nabij gevoeld, te weinig verheven tot het algemeen menschelijke.

De Roman, waartoe men gevoegelijk het meesterstuk van het Spaansche genie, de *Celestina*, kan rekenen, kwam al vroeg tot beheersching van de techniek en tot volmaaktheid als kunstvorm. De *Celestina* is in den aan den Renaissance-tijd zoo dierbaren dialoogvorm geschreven. De eerste uitgave is, zoo ver men weet, van 1499, en geeft een treffende zedenschildering van de Spaansche samenleving uit dien tijd. Karakters, gewoonten, opvattingen, gevoelens, taal en sfeer zijn levendig en met overtuigende waarachtigheid weergegeven. Als document van de Spaansche geschiedenis, van den levenden mensch en zijn omgeving, behoort de *Celestina* tot het beste wat de litteratuur heeft voortgebracht. Binnen een halve eeuw werd dit geschrift door een ander meesterwerk gevolgd, de geschiedenis van *Lazarillo de Tormes*, zijn lotgevallen en wederwaardigheden. In dit met veel smaak en klassieken eenvoud geschreven verhaal van het onfortuinlijke bestaan van een verwaarloosd kereltje dat langs 's levens kanten gaat, heeft men wel den voorlooper van de lange reeks Spaansche schelmenromans willen zien, welker geschiedenis door onzen betreurden landgenoot Fonger de Haan is beschreven[69].

Misschien is het wel niet geheel juist den *Lazarillo* den eerste van een reeks te noemen daar het bijna een halve eeuw heeft geduurd eer de eigenlijke reeks van schelmenromans begon. Aan het eind van de zestiende eeuw verscheen het eerste deel van den

69) Fonger de Haan, *An outline of the history of the* Novela picaresca *in Spain,* The Hague, 1903.

Guzmán de Alfarache, een somber, knap zielkundig werk van den ontgoochelden idealist Mateo Alemán, die veel geleden had onder de kwaadwilligheid van de menschen, en tengevolge van hun tuchteloosheid en baatzucht veel van zijn hoogstrevende verwachtingen had moeten opgeven. Het boek is fel en onmiddellijk in zijn aanval, de toon is bitter, meedoogenloos is de schildering en de hekeling van de zonden, misbruiken, en nalatigheden van dien tijd. Een fout in de structuur van het boek lijken ons het ingeschoven verhaal en de zedekundige uitweidingen, die te opmerkelijker zijn daar de stijl van Alemán zeer sober en gedrongen, bijna zelfs epigrammatisch is.

Behalve deze drie grootsche, diep zielkundige geschriften, die vele malen vertaald en nagebootst zijn, behooren tot den tijd die ons hier bezighoudt de ridderroman, die tot Cervantes druk gelezen werden. Santa Teresa vertelt in haar levensgeschiedenis dat haar moeder 'veel hield van ridderromans, maar zij deed dit niet zoo zonder maat en perk als ik, want zij verzaakte daarvoor haar bezigheden niet. Het was voor haar een ontspanning, zij las ze waarschijnlijk om voor een poosje aan haar groote zorgen onttrokken te zijn, en ook om haar kinderen bezig te houden. Mijn vader was zoo zeer tegen de lectuur van die boeken gekant, dat zij zorg moest dragen dat hij het niet bemerkte. Ik gewende mij er aan ze te lezen, en door deze kleine tekortkoming die ik bij mijn moeder bemerkte, begon ik nalatiger te worden in andere opzichten. Ik zag er geen kwaad in vele uren van den dag en van den nacht te verbeuzelen met dat leege gedoe. Steeds echter zóó dat mijn vader er onkundig van bleef. Zoo zeer raakte ik aan het lezen van die boeken verslaafd dat ik er treurig onder was als ik niet een nieuwen roman kon krijgen.'[70)]

Het is begrijpelijk dat de menschen uit die eeuw van zeevaarders, ontdekkingsreizigers, veroveraars en avonturiers zich gaarne vermeiden in de verhalen van de beproevingen, de heldendaden, de liefdessmarten en de standvastigheid van die strijdvaardige, onversaagde, dolende ridders wier onwaarschijnlijke ervaringen

70) Santa Teresa, *Libro de su Vida*, cap. II.

en lotgevallen feitelijk overtroffen worden door die van Columbus, Cortés, Pizarro en andere ontdekkers en veroveraars.

De letterkundige bewerking van reeds in de Middeleeuwen populaire verhalen was begonnen met de *Amadís de Gaula*, verschenen in 1508. Hierop volgde de lange rij van nabootsingen en vervolgen, doorgaans hoogdravend en gezwollen, en vol verwikkelingen en avonturen. Een geestige opsomming van de bekendste ervan vindt men in den *Don Quijote*[71], in de beschrijving van hoe de brave pastoor en de barbier de boekerij van hun waanzinnig geworden vriend nazien. Het gezonde verstand en het nuchtere oordeel van deze beide vriendelijke menschen verwijst het grootste gedeelte van die ridderromans naar den mutsaard, een enkele ervan prijzen zij, bijv. den *Tirante el Blanco,* (Tirant lo Blanch), een Catalaanschen roman die reeds in 1490 was verschenen.

Behalve de ridderromans met de onoverwinnelijke helden, woeste reuzen, machtige toovenaars, ingetogen jonkvrouwen, sprookjesachtige paleizen en kasteelen, zwoele rhetoriek en verdachte kuischheid, werden in de zestiende eeuw ook veel gelezen de romans van schipbreukelingen, zeeroovers, wedergevonden verwanten enz., naar het patroon van den Bijzantijnschen roman, waarvan o.a. de graecus Francisco de Vergara begonnen was vertalingen te geven. Ook dit genre was in de Middeleeuwen, die ook in de bouwkunst, de schilderkunst en de beeldhouwkunst zooveel Bijzantijnsche invloeden openbaren, wel eenigszins bekend geweest, voornamelijk door vrije navolgingen van Heliodorus. Vertalingen en bewerkingen van Grieksche geschiedenissen liggen ook ten grondslag aan Cervantes' laatsten roman, *Persiles y Segismunda*, het beste wellicht naar stijl en artistieke bewerking dat hem uit de pen is gekomen.

Innerlijke verscheidenheid is er in die zestiende eeuwsche reeks van schipbreukelingen- en zeerooversromans niet, het zijn aaneenrijgingen van ingewikkelde gebeurtenissen en toevalligheden waarin men zelden of nooit een overtuigend geteekend *mensch*

71) Deel I, cap. VI.

ontmoet. Cervantes maakt in zijn laatsten roman hierop geen uitzondering, te vreemder omdat hij werkelijk scheppende verbeeldingskracht had. Dit maakte den *Don Quijote* tot zulk een bijzonder werk in de Spaansche litteratuur, die over het geheel arm is aan fantasie, en zich veeleer kenmerkt door breedsprakige plastiek, realistische reproductie, en stijl- en taalvirtuositeit.

Het korte verhaal, dat in de Middeleeuwen voornamelijk bewerking was geweest van in het bijzonder door de Mooren verschafte Oostersche stof, werd in de zestiende eeuw aanvankelijk geschreven naar klassiek of Italiaansch model, en zou tot de zeventiende eeuw moeten wachten aleer Spaansch temperament en Spaansche zeden er eenige oorspronkelijkheid aan zouden verleenen.

De aanraking met het werkelijke leven, dat in de lyriek en den roman zich nauwelijks had durven te toonen maar achter vorm, mode, gekunstelde voorschriften van neoclassieken aard was teruggedrongen, heeft aan het Spaansche tooneel zijn veelzijdige ontwikkeling en zijn volstrekt inheemsch karakter gegeven. Het groeide op uit het godsdienstig en zedekundig tooneel van de Middeleeuwen, dat eerst aanschouwelijke leering en mysteriespel was geweest. Later was het ook wereldsch spel tot vermaak geworden, dat, om bij de ongeletterde menigte in den smaak te vallen, ruw van toon en grof van opzet was geworden, ongepolijst zooals het leven zelf was. ‘Juegos d'escarnios’, spelen van spot en hoon, vol van ‘villanias e desaposturas’, onbetamelijkheden en ongepaste dingen, volgens het wetboek van Alfons de Wijze, die den geestelijken verbood ze te schrijven of de opvoeringen bij te wonen. Dit boertige en hekelende volkstooneel werd ook uit de kerk gebannen waar andere stukken mochten worden opgevoerd[72].

In de zestiende eeuw kwam dit schouwtooneel na Juan del Encina, wiens herdersspelen men van grooten invloed op de ontwikkeling van het theater acht, over Gil Vicente, Lope de Rueda en vooral Juan de la Cueva door Lope de Vega tot zijn beslisten vorm en techniek. Juan de la Cueva had den *romancero*, de volks-

72) *Las siete Partidas*, ed. G. López, I, VI, 34.

poëzie bij uitstek, op de planken gebracht, en de toeschouwers, die in deze dichterlijke vertellingen hun eigen aard, streven, geloof en geschiedenis weergegeven zagen, dwongen de auteurs door hun luidruchtige goed- of afkeuringen zich in de tooneelvertooningen te richten naar wat zij als de verbeelding van hun eigen bestaan of gedroomd bestaan beschouwden. Lope de Vega heeft zich daar naar geschikt, door hem en rondom hem is de overstelpende hoeveelheid tooneelstukken ontstaan waardoor wij, in bont gewirwar en achter veel breedsprakigheid en vernuftspel verborgen, den mensch leeren kennen in wien de Spanjaard van omstreeks 1600 zichzelf of zijn naaste meende of wenschte te herkennen.

Slechts zelden zijn deze personen goed en waarschijnlijk geteekend, het zijn zelden menschen met wezen en daad van zielkundige waarschijnlijkheid. De handeling wordt vaak in een zeer dramatisch oogenblik onderbroken door precieus geredeneer of ontboezemingen in opgeschroefde taal. Lope is nog vaak eenvoudig, zijn gesprekken zijn levendig, en verschillende figuren uit zijn stukken schijnen zoo uit het - verbeelde - dagelijksche leven te zijn getreden, bijv. in ‘De Bloemen van don Juan,’ ‘De onnoozele Joffer’, ‘De beste burgervader is de Koning,’ ‘De aanwezige afwezige,’ ‘De malle kuren van Belisa’. Tirso de Molina en Alarcón raken het leven van den dag in hun stukken over gewetensconflicten, maatschappelijke zonden en karakterfouten. Deze drie auteurs komen voort uit de zestiende eeuw en hun theater is uiterst belangrijk omdat het bij alle schaarschheid aan zuivere weergaven van levende menschen een geschiedkundig document is als speelsche weerspiegeling van een maatschappij, naar gedachten, inbeeldingen, gevoelens, gewoonten, opvattingen van eer en betamelijkheid, liefde en naijver, wrok, eerzucht, geloof en wenschen. Een goed deel van het leven uit de tweede helft van de zestiende eeuw dat niet in den roman, het verhaal, de lyriek of de schoolsche nabootsingen van het klassieke en Italiaansche theater tot uiting kon komen, hebben de dramaturgen - waartoe ook Cervantes te rekenen is door zijn kluchten vooral - op het tooneel gebracht. De spontane uitingen ervan, wat aan-

gedikt of gewijzigd van wege het rumoerige veeleischende publiek, kunnen wij daar vinden. Het heeft inderdaad veel van een gekleurde geluidsfilm van de drukke markt des levens van het eind van de zestiende eeuw. Wij leeren er den student kennen die als een blaag, in brabbellatijn, op Aristotelische wijze probeert te redeneeren. Deze studenten bijv. in 'De huisonderwijzer Lucas,' of in 'De sukkel van het Colegio' hebben het o.a. den gemoedelijken Brabander Cleonardus zoo lastig gemaakt door hem te dwingen met hen in lawaaierige discussies te treden, waarover hij in zijn brief na zijn vertrek uit Salamanca klaagt. Hun ruwe sotternijen, hun spel met liefde en leven, hun armoede, hun ernstige arbeid zijn een graag gebruikt gegeven op het tooneel. Wij zien ook het jonge meisje, gewoonlijk lief en meegaande, ontvankelijk voor de liefde en ondanks alle verheerlijkte en voorgeschrevene ingetogenheid bereid en gereed tot de overgave. Zij worden ons geteekend als heel ondernemend, zooals 'Het meisje met de waterkruik,' als scherpzinnig en berekenend in 'Het schrandere minnaresje', en als gehoorzaam aan de ouders. 'Er is maar één zaak die beslissend kan gelden, de gehoorzaamheid die ik aan mijn vader ben verschuldigd,' zegt een van haar[73]. Zij zijn trouw in haar liefde, beweert een andere, want 'in een vrouw is de liefde bestendig'[74]. Haar voorliefde voor pronk en opschik, haar hebzucht, snoeplust, malle grillen en ijdel vertoon worden herhaaldelijk genoemd. Zij hadden het ver gebracht in de kunst van het bleeken van het haar, het poederen en verven van het gelaat, en het polijsten der nagels. Dat was een oude kunst, die door de Moorsche vrouwen tot volmaaktheid was gebracht en aan de Spaansche was overgeleverd. Een moderne filmster kan reden hebben jaloersch te zijn als zij hoort welke 'schoonheidsmiddelen' er in de Middeleeuwen en in de zestiende eeuw in Spanje werden gebruikt. Ook Santa Teresa versmaadde die als jongmeisje niet, zij spreekt van haar zucht tot opschik en mooie kleeren, van de verzorging van haar handen en haar kapsel, van

73) Lope de Vega, *El ausente en el lugar,* ed. Hartzenbusch, B.A.E., p. 253.
74) Lope de Vega, *Lo cierto por lo dudoso*, ed. Hartzenbusch, B.A.E., p. 461.

de parfums en van ‘al die ijdelheden die tot mijn beschikking stonden, en dat waren er heel wat.’ De ernstige Augustijner monnik Malón de Chaide onderbrak er een sermoen voor om dit ijdele gedoe te veroordeelen, en bij de profane schrijvers vinden wij er kostelijke uitweidingen over. De geleerde Dominicaan Pedro de Soto schreef er in April 1554 van uit Dillingen, waar hij hoogleeraar was, een ernstigen brief over, daar de vraag was geopperd of het gebruik van verf en poeder een doodzonde was. Zijn slotsom is die van een bedachtzaam, verstandig man, die niet het bijkomstige met de hoofdzaak verwart; de vrouwen mogen zich ‘opmaken’ als haar man of vader het goedvinden. ‘Zij mag het doen om haar man te behagen als zij vreest hem te verliezen. Overigens late men een ieder hierin vrij’[75]. Fray Luís de León keurde dit verven en poederen af omdat hij het leelijk en ongezond vond.

Het spel der liefde werd er echter blijkbaar spannender door, de jongelieden verloren spoedig het hoofd bij het zien van die sierlijke joffertjes. Dit beweerden zij ten minste, zij hadden overigens zelden een beter tijdverdrijf dan over liefde te spreken. Te *spreken* vooral, als goed Spanjaard en edelman, die zich slechts aan de wapenen of de letteren kon wijden.... Zij waren dan blind in hun passie, niet ontvankelijk voor den raad van het bedaarde nadenken. Na een jeugd van dwaasheden werd een goed deel van hen echter degelijke, ernstige mannen, voor dien hadden zij doorgaans heel wat wilde avonturen beleefd, want als ‘amantes’ waren zij even vlug met den degen als met hun gloeiende lyrische verklaringen. Zij waren door vrijwel geen belemmering te weerhouden, allerminst door de deugd der geliefde. Zoo is dan ook reeds dit theater van het eind van de zestiende eeuw rumoerig van degengekletter. Het wemelt er van vermomde jonkvrouwen en wegens nachtelijke duels in opspraak gekomen jongemannen die zich voor de gerechtsdienaars schuilhouden in kerken of kloosters met hun onverbrekelijk recht van asyl; nauwlettende hidalgos

75) V.D. Carro, *El maestro Fr. Pedro de Soto y las controversias político-teológicas en el siglo XVI*, Salamanca, 1931, p. 381.

leven in voortdurende zorg om den goeden naam van hun vrouw, zusters of dochters; sluwe ‘dueñas’ verleenen bemiddelende diensten aan geliefden; boertige gedienstigen vormen een spotbeeld van hun meester en meesteres wier gekunstelde taal en manieren zij op potsierlijke wijze nadoen of door hun plebeische nuchterheid belachelijk maken. Wij zien de onderscheidene standen, die al naar gelang de welvaart afneemt in een vrij algemeene armoede worden vereenigd zonder dat de standsverschillen worden opgeheven, wij hooren van de behandeling van het personeel en de slaven, wij naderen tot op den voet van den troon. Wij treden rechtszalen en kloosters binnen, gevangenissen, hospitalen en de verblijven van de - zeer beklagenswaardige - krankzinnigen.

De litteratuur van omstreeks zestienhonderd toont ons het Spanje waarvan wij een beknopt tijdsbeeld hebben willen geven. Staatkundig was het op het hoogtepunt van zijn macht gekomen en het begon nog tijdens Philips II te dalen; oeconomisch was het sinds ongeveer 1550 geleidelijk achteruitgegaan. Wat beschaving en wetenschappen betreft steeg het op tot zijn glanstijdperk, wat het godsdienstige leven aanbelangt kenmerkte dit Spanje zich door innige vroomheid en mystieken gloed, een volstrekte aanvaarding van de Roomsch-Katholieke leer, gepaard met een even volstrekten nationalen afkeer van andere godsdiensten of afwijkende opvattingen. Het was een land van hooge deugden en grove zonden, een land dat uitmuntte door bloeiende wetenschappen, beroemde geleerden, en groote mannen in allerlei opzicht. Spanje had in dien tijd een zeer hooge opvatting van zichzelf, het achtte zichzelf door goddelijke beschikking bestemd tot de voornaamste plaats in de wereld, als bolwerk tegen het ongeloof, tegen verbrokkeling en tegen afwijkingen van het Katholieke dogma.

In deze samenleving ontbloeide een mystiek leven waarvan men, naar innigheid der ervaringen, helderheid der leerstellige uiteenzettingen en invloed van haar krachtige maatschappelijke actie geen evenbeeld vindt.

Hoofdstuk II.
Het godsdienstig karakter van Spanje in de tweede helft van de zestiende eeuw.

Na een strijd van acht eeuwen tegen de Mooren, die men bestreden had als binnendringers in het land en als vijanden van het Christelijk geloof, was den Spanjaarden de belijdenis van het Christendom een nationale verplichting geworden. Het woord ‘cristiano’ was zinverwant aan ‘español’ geworden. ‘Christen’ wilde zeggen, gehoorzame zoon van de Roomsch-Katholieke kerk, maar tevens, goed vaderlander, man van eer, getrouw onderdaan. Afval van het Christendom beteekende tegelijk verzaking van de vaderlandsche verplichtingen, het was gelijk aan hoogverraad. De ketterij werd daardoor ook beschouwd als een politiek vergrijp. Zij verstoorde de eenheid en de rust van den Staat, zij tastte de grondslagen van de samenleving aan, en werd daarom strafrechtelijk vervolgd[1]. Américo Castro zegt in zijn reeds eerder genoemde werk over de levensbeschouwing van Cervantes: ‘In den tijd dien wij naar gevoelens en opvattingen willen nagaan, gebeurde juist het tegenovergestelde van tegenwoordig. Nu zijn de verschillende godsdienstige belijdenissen voor de meeste geloovigen een persoonlijke aangelegenheid. De godsdienst blijft zaak van het eigen, innerlijk leven zoolang hij niet in politiek partijgedoe verandert. Krachtens eigen aard en werking heeft hij geen invloed in het publieke leven. In het eind van de zestiende eeuw was de toestand anders, het Katholicisme was eerder staatsaangelegenheid dan gewetenszaak, en het was bij ons innig verbonden aan de nationale eer’[2].

1) Cf. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos*, deel I, p. 110.
2) A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 248.

Zoo gevoelde het volk het in zijn geheel en zoo hadden beroemde rechtsgeleerden als Suárez het in hun geschriften vastgelegd. De afwijking van den algemeen in den lande beleden godsdienst werd als een ergerlijke en staatsgevaarlijke overtreding beschouwd; ‘haeresis gravissimum crimen’, de ketterij is een zeer ernstige misdaad. Dit was trouwens als juridische opvatting niets nieuws, zoo was dit reeds omschreven in het Romeinsche strafrecht, dat aan het Europeesche ten grondslag lag. De bijzondere geschiedenis van het Spaansche volk, dat zich met groote moeite tot een Christelijke natie had ontwikkeld, had aan deze beschouwing een militante heftigheid gegeven. Niet altijd had men met getrokken zwaard tegenover de Mooren gestaan, men was met sommigen van hen verbonden geweest; de kleine Christelijke graafschappen en koninkrijken hadden elkaar herhaaldelijk met behulp van de Mooren bestreden. De Moorsche vrienden waren gevaarlijker geweest dan de Moorsche vijanden; hun beschaving, hun wetenschappen, hun kunsten, hun levenswijze en zelfs hun bloed hadden dieper in het Spaansche leven ingegrepen dan de Moorsche politieke macht. Hiertegen wilde men zich scherper te weer stellen naarmate de verspreide Christenstaten een nauwere eenheid, en tenslotte een natie gingen vormen. Er was in de bevolking van het schiereiland zulk een vermenging van bloed en zulke groote gewestelijke verschillen, dat de verworven eenheid slechts bestendigd kon worden in het besef der saamhoorigheid door het geloof. Dit besef was met het ontstaan en groeien der natie bestendigd en verlevendigd, het werd een geloofsartikel te meer en een politiek program.

Hiermede ging gepaard onverzoenlijke haat tegen alles wat zweemde naar het loslaten van dit grondbeginsel. In de volkstaal vindt men daar vele aanwijzingen voor. Een ketter, een ‘hereje’ is een verachtelijk wezen zonder eer of deugd, het gezicht van een ketter is een bijzonder leelijk of weerzinwekkend uiterlijk, ‘kettersch’ wil zeggen laag, misdadig[3]. In tegenstelling

3) Zie den *Diccionario de la Academia* onder *hereje* en *herejía.*

hiermede is ‘Katholiek’ zinverwant met degelijk, goed, betrouwbaar.

De kerk was in Spanje, na den inval van de Mohammedaansche veroveraars, in het onderworpen gedeelte langzaam-aan een kwijnend instituut geworden, waarin door onkunde en gemis aan zedelijken moed allerlei dwalingen en euvels ontstonden. In het zelfstandig gebleven gedeelte bleef de kerk het centrale gezag vertegenwoordigen, hetwelk aan den krijgslust en den zin voor onafhankelijkheid hoogere beweegredenen en godsdienstige bezieling verleende. De kerk verkreeg al spoedig een groote macht doordat in de Middeleeuwen de bisschoppen vaak ondernemende krijgslieden waren, van den aard als de dappere ridder-priester Jerónimo, uit het oude heldendicht van den Cid, die na de verovering van Valencia aldaar bisschop werd. Als feodale heeren en als kerkelijke autoriteiten maakten deze bisschoppen de massa aan zich onderhoorig. Al spoedig waren er in het vrij gebleven en zich uitbreidende deel van Spanje kloosters gesticht, sommige bewaarden in hun bibliotheken kostbare handschriften van de werken van kerkvaders en de antieke letteren. In de elfde eeuw bracht de hervorming die uitging van Cluny grooter zuiverheid van leven en religieuse opwekking in de reeds talrijke kloosters. In de twaalfde eeuw werden de twee eerste van de vier beroemd gebleven militaire orden gesticht, en in de regelmatig gehouden concilies werden al van de negende eeuw af de kerkelijke regelingen, de verordeningen omtrent priesters, diocesen, kapittels, kerkelijke voorrechten, orden die zich in Spanje vestigden, dwalingen, kerktucht en synodale besluiten nader toegelicht of uitgewerkt. De kerkelijke goederen, die onvervreemdbaar waren en gewoonlijk goed beheerd werden, breidden zich door schenkingen aanzienlijk uit, zoodat de geestelijke macht der kerk, welke zich openbaarde in de uitreiking van de sacramenten bij alle belangrijke gebeurtenissen in het menschelijk leven, maatschappelijk versterkt werd door de uitgestrekte bezittingen met adellijke voorrechten. Deze machtsontplooiing, soms met, soms tegen den wil van de koningen en groote heeren, beantwoordde aan de wenschen van het volk, dat

vooral in de troebele tijden der Middeleeuwen waarin de vorsten elkaar met geweld of list van den troon stieten, in de kerk en haar dienaars den voortduur van het gezag voor oogen had en vereerde.

Toen eindelijk de vereenigde Christelijke koninkrijken van Spanje onder de Katholieke Koningen het laatste rijk der Mooren hadden overwonnen, en de kroon door grooten rijkdom en staatkundig en militair genie vrijwel volstrekt in haar macht was geworden, is de kerk meer tot een orgaan van den Staat gemaakt, de kerk werd genationaliseerd. De hooge geestelijkheid werd afhankelijk van de kroon door het definitieve recht van benoeming; de kerk en de staat werden innig en onafscheidelijk met elkander verbonden door het ineengrijpen en het elkaar aanvullen van de onderscheiden verrichtingen. De kerk was het geestelijk orgaan, de staat de verzorger van de tijdelijke belangen.

Deze volstrekte verbinding van kerk en staat was het gevolg der geschiedkundige ontwikkeling, die juist begrepen en geleid was door de Katholieke Koningen, Cisneros en Karel V, en tenslotte bestendigd was door de contra-reformatie-politiek van Philips II. De staat ontleende zijn richtsnoeren en doeleinden aan de godsdienstige idealen, hij werd het wereldlijke middel ter uitvoering van de geestelijke beginselen. De kerk werd echter voor haar tijdelijke en wereldlijke aangelegenheden geheel aan den staat ondergeschikt. De staat werd insgelijks geheel één met de maatschappij, die door dezelfde alles omsluitende belijdenis werd bewogen en gestuurd. In deze maatschappij kon zoomin een tegenstrevende minderheid bestaan als een in beginsel afwijkende groep. De kerk liet geen ruimte voor vrije keuze van richting, zij was niet meer een instelling van vrijwillig samengekomen gelijkdenkenden, zij was de volstrekte vertegenwoordiging van een onaantastbare, absolute en exclusieve leer. De kerk en de staat waren beide uitdrukking geworden van een dogma dat aan alle gedachten, handelingen, instellingen en doeleinden onveranderlijk en onverbiddelijk ten grondslag was gelegd.

De staat en de kerk vormden in de zestiende eeuw in Spanje een godsdienstig-juridische eenheid met als belangrijkst geachte

verplichting de handhaving van de zedelijke en religieuse beginselen waarop zij zelf gegrondvest was. Zij verkreeg daardoor een militant, absolutistisch karakter[4]. Naar de letter van de wet en den geest van de meerderheid van het Spaansche volk heeft deze eenheid van kerk en staat voortgeduurd tot het jaar 1868, waarin de artikels 128, 130 en 136 van het Wetboek van Strafrecht, welke strafrechtelijke vervolging gelastten tegen van de Katholieke leer afwijkende Spanjaarden, vervielen.

In dit staatkundig, maatschappelijk en godsdienstig stelsel vond het gerechtshof tot onderzoek naar de zuiverheid der religieuse belijdenis zijn reden en zijn recht van bestaan. Reeds eeuwen tevoren had men zulks gevoeld; Alfons II van Aragon (1162-1196) had reeds strafrechtelijke vervolgingen ingesteld tegen de ketters uit de Provence, en Alfons de Wijze van Castilië had daarover wettelijke bepalingen vastgelegd. De Katholieke Koningen verkregen bij een pauselijke bul van 1 November 1478 het recht een hof tot bescherming van het rechtzinnig Christelijk geloof in te stellen, het hof der Inquisitie. Deze rechtbank was een staatkundig en godsdienstig lichaam, onder koninklijk en pauselijk toezicht. De eerste aanleiding tot de institutie ervan was de dringend noodig geachte bescherming van de nationale en godsdienstige eenheid tegen de invloeden van de Mooren en de Joden, vervolgens werd zij ook aangewend tegen anderen die van de orthodoxe leer schenen af te wijken, zooals de protestanten, de bevindelijke quietisten, en tegen allerlei magische en bijgeloovige handelingen. Verder moest deze rechtbank een nauwlettend toezicht houden op alle geschriften die in omloop werden gebracht.

Over het instituut der Inquisitie zijn vele harde woorden gevallen, men heeft er griezelige verhalen en mededeelingen over gedaan. Bij een beoordeeling ervan bedenke men dat de verdraagzaamheid geen eigenschap van den tijd is geweest die ons hier bezighoudt. De milde, welwillend-begrijpende en verdraagzame beschouwing van de godsdienstige meening van anderen behoorde

4) Cf. F. de los Rios, *Religión y estado en la España del siglo XVI*, Nueva York, 1927, p. 59, 70 en 71.

allerminst tot de zestiende eeuw. Het zedelijk bezwaar verder tegen de strafrechtelijke, door den staat en de kerk bepaalde, regeling van de godsdienstige beschouwingen is ook van lateren tijd. Na een tijd waarin de Inquisitie zoo ongunstig mogelijk is voorgesteld heeft men, vooral in de laatste jaren, waarin het autoritaire en geestelijke stelsel van het Spanje van Philips II is verheerlijkt tegenover de wanorde en de zedelijke verwildering van na den wereldoorlog, wel geprobeerd haar van alle aanklachten en beschuldigingen te zuiveren. Een beoordeeling van de zestiende-eeuwsche Spaansche Inquisitie moet uitgaan van een grondige kennis van de zeden, opvattingen, gevoelens, nooden en eischen van dien tijd, van de begrippen omtrent rechtswezen en rechtspleging, en verder dient men zich onpartijdig rekenschap te geven van de principieele fouten, en de tekortkomingen die aan ieder rechtslichaam eigen zullen blijven zoolang menschen kunnen falen.

Het proces van Fray Luís de León, dat jaren heeft geduurd, heeft de verschillende gebreken van de Inquisitie duidelijk naar voren gebracht. De rechters en de aanklagers blijven voor den beschuldigde verborgen, allerlei ondeugden en zwakheden vierden zich uit in waarschijnlijk gemaakte aanklachten, de beschuldigde moest zijn onschuld bewijzen zonder van aangezicht tot aangezicht tegenover zijn rechters en aanklagers te staan.

De uitslag van dit proces, dat ieder dient te lezen die nader wil komen tot de Spaansche ziel van de zestiende eeuw, bewijst echter dat er niet naar willekeur werd berecht. Fray Luís de León keerde naar Salamanca terug en werd daar openlijk in eer en ambt hersteld, niettegenstaande de aanklachten die tegen hem waren ingebracht groote waarschijnlijkheid hadden verkregen door 's mans afkomst, de in zijn familie eerder gestrafte afdwalingen, en zijn eigen uitingen in woord en geschrift, die tot op heden voor tweeërlei uitleg vatbaar blijven[5].

Er werd in de zestiende eeuw overal in Europa op harde, wreede

5) Voor het proces van Fray Luís de León zie men *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, deel X en XI.

wijze recht gedaan; verminkingen, martelingen en terechtstellingen waren gebruikelijke en aanvaarde rechtsplegingen. De vervolgingen naar aanleiding van afwijkende godsdienstige belijdenissen werden in dit algemeene strafstelsel opgenomen. Spanje kan hier zelfs eerder als een gunstige uitzondering gelden doordat zoowel in de beoefening van het recht als in de toepassing der straffen naar beter begrip van den schuldige en naar erbarming in de strafpleging werd gestreefd[6]. Fray Luís de León had in de jaren van zijn gevangenschap een goede verzorging, hij kreeg de boeken en het schrijfgerei waar hij om vroeg. Anderen waren in dezen minder gelukkig, maar van de historische figuren, mannen van wetenschap en letteren, die door de Inquisitie in staat van beschuldiging zijn gesteld of zijn vervolgd, kan men er bezwaarlijk één noemen die de harde voorschriften van de toen geldende wetten in de volle zwaarte heeft gevoeld, zelfs Gudiel, Grajal of aartsbisschop Carranza niet, hoe drukkend overigens hun lot moge zijn geweest. Als men zijn blik laat gaan over de vervolgingen elders in Europa, dan ziet men dat geen enkel land zich den hoogen toon van veroordeeling van Spaansche toestanden zou kunnen aanmatigen, en de jongste wereldgeschiedenis heeft ons geleerd dat de verdraagzaamheid en het mild begrijpen nog geen verstrekkende deugden der menschheid zijn.

Het kan ons nu verbazen dat Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Fray Luís de Granada en de eerste Jezuieten vervolgd of argwanend bespied werden, en evenzoo zal men een tekort van inzicht betreuren in de maatregelen tegen de geschriften of de personen van humanisten als Arias Montano - die echter vrij uitging dank zij Philips - ‘El Brocense’, en anderen.

Het is ontegenzeggelijk waar dat de Inquisitie een machtig wapen kon zijn in de handen van een wraakzuchtigen magistraat, een noodlottig middel voor een naijverigen prelaat, van een hebzuchtigen buur of een eerzuchtigen intrigant. Zij konden door vage beschuldigingen de Inquisitie misbruiken voor persoonlijke

6) Cf. F. Cadalso, *Instituciones penitenciarias y similares en España,* Madrid, 1921.

doeleinden, want het begrip ‘ketterij’ was niet voor ieder vast van omlijning, de zuiverheid van het geloof was in staat van beschuldiging moeilijk bewijsbaar, en de aanklager bleef den beschuldigde onbekend.

Men kan echter uit de groote schrijvers van de zestiende eeuw een keur van uitspraken samenlezen betreffende de rechtvaardiging van de wettelijke bescherming van het orthodoxe geloof. Philips de Tweede heeft zijn bestuur en zijn politiek naar die openbare meening geregeld. Hij zag bovendien buiten de grenzen van zijn gebied waartoe de geloofsverdeeldheid kon leiden. Philips heeft zijn land willen behoeden voor de gruwelen van de burgeroorlogen van de noordelijke landen. Dat men aldaar voor de zoogenaamde vrijheid van geweten streed lijkt niet aannemelijk als wij zien hoe bijv. de Calvinisten en ‘Lutheranen’ verschillende Protestantsche secten vervolgden. Spanje heeft ten gevolge van de politiek, van Philips II voornamelijk, de eenheid van geloof nog eeuwen bewaard, en het is een lichtvaardig oordeel de inzinking van de welvaart en den achteruitgang van de wetenschappen te wijten aan dweepzieken gewetensdwang. Het afsluiten van de Spaansche grenzen voor invloeden van het buitenland kon zeker in de zestiende eeuw niet van groote beteekenis zijn, want Spanje was in vele opzichten den anderen landen vooruitgekomen.

De Inquisitie aansprakelijk stellen voor het kwijnen en versterf van Spanje's macht, welvaart en beschaving sinds het eind van de zestiende eeuw, wat herhaaldelijk is gedaan door overigens geleerde mannen, is een fout die veel gemaakt wordt door partijdigheid, namelijk, twee feiten die misschien wel in elkaar hebben ingewerkt maar niet krachtens hun wezen met elkaar zijn verbonden, in oorzakelijk verband te brengen. Spanje ging onder omdat het betrokken werd in de Europeesche politiek, waartoe het niet voorbereid was en niet geschikt was; het ging onder door verkeerde oeconomie, door gemis aan een krachtig bestuur en een helderen geest die Spanje's aard en mogelijkheden begreep en daarnaar de politiek en de maatschappelijke actie regelde. Spanje ging verder snel achteruit door slechte administratie,

wanbeheer door gunstelingen, en noodlottige regelingen der belastingen. Fouten, schuld en nalatigheden te over, maar geen enkele die feitelijk deel van den staatsgodsdienst was. De poging tot behoud van de eenheid van godsdienst was een streven dat verdedigbaar is naar de staatkundig-wijsgeerige beschouwingen van dien tijd. De instelling van de Inquisitie, die een logische gevolgtrekking is van de toen geldende staatkundig-godsdienstige beginselen, en haar reden van bestaan vond in de omstandigheden, de eischen van den tijd en de zeden des lands, en gerechtvaardigd was door de meening van vrijwel het geheele volk[7], werd slechts schadelijk als *menschelijke* instelling, door de uit kortzichtigheid, hardheid en andere gebreken voortvloeiende fouten. Dat bij de inzinking van het algemeene zedelijke peil, welke in de tweede helft van de zestiende eeuw begon en snel verder ging, ook het gehalte van de rechters, de aanklagers en de beschuldigden verminderde, behoeft niet nader aangetoond te worden. Het is eveneens een verschijnsel overbekend uit de geschiedenis dat in zulk een geval insgelijks de methoden van de instructie, de pleidooien, en de strafoefening naar inhoud en vorm achteruitgaan. In dit verval heeft het hof der Inquisitie in later jaren stellig gedeeld.

In Spanje heeft vanwege de kerkelijk-disciplinaire hervorming, welke aan het Concilie van Trente was voorafgegaan, de roep van de noordelijke landen om daarmede samengaande leerstellige hervorming weinig gehoor gevonden. De groote Cisneros had al tijdens de Katholieke Koningen op eigen gezag een krachtige ‘reformatio in membris’ ondernomen, een zuivering en loutering die de Spaansche kerk na aanvankelijken tegenstand heeft ondergaan. Deze zuivering was zooals overal elders in Europa ook in Spanje zeer noodzakelijk geworden. De kerkvorsten waren vanwege hun uitgestrekte bezittingen meer door de politieke geschillen dan door geestelijke aangelegenheden in beslag genomen. Het

7) Dit laatste zegt tegenwoordig niet veel meer, nu men het vulgus instabile door de pers en de radio van den avond tot op den morgen tot extreme betuigingen kan bewegen, zooals wij binnen en buiten onze grenzen hebben gezien.

inkomen der voornaamste prelaten was ontzaglijk hoog, voor die tijden. Dat van den aartsbisschop van Toledo werd op tachtigduizend ducaten per jaar geschat, de aartsbisschoppen van Sevilla, Santiago en de bisschoppen van Burgos en Sigüenza ontvingen ieder ongeveer twintigduizend ducaten, en de overige vijf en twintig bisschoppen ieder afzonderlijk zes tot tienduizend ducaten. De vele rijke prebenden lokten tal van menschen tot den geestelijken stand, zonder wat aard of levensopvatting betrof daartoe geroepen te zijn. Er waren door deze oorzaken te veel geestelijken, en lediggang en welstand gaven aanleiding tot zedelijk verval. Men vindt dan ook door heel de Middeleeuwen heen tot onder de regeering van Karel V scherpe critiek op de misstanden in de kerk, en de satyrische hekeling van de zonden en de gebreken van priesters en monniken. López de Ayala (1332-1407) zegt in zijn *Rimado* dat vele priesters in dienst van den Booze schijnen te staan, Juan Ruíz (gestorven omstreeks 1353) teekent ons - met niet overtuigende verontwaardiging - het leven en denken van losbandige geestelijken, en anderen maken deze euvels tot een kleurig motief in dichtwerk of verhaal, tot leering en berisping naar het heette. Het is een herhaaldelijk bewerkt gegeven in de West-Europeesche litteratuur uit de Middeleeuwen. Dante sprak reeds van het vroom habijt dat de zondige hartstochten bedekte, in Engeland verschenen in de dertiende eeuw de N*arrationes*, een bundel verhalen die bijtende critieken geven op den adel en de geestelijkheid, en in Frankrijk en Italië schreef men puntige hekeldichten op de Roomsche curie[8)]. Ook Petrarca spreekt in dezen trant in enkele zijner sonnetten. Hij noemt daarin Rome de bron van smart, leerschool van dwalingen, tempel der ketters[9)]. Men was in de Middeleeuwen niet gewoon een blad voor den mond

8) Een voorbeeld van hoe scherp de toon kon worden in dien tijd is wel het Proven çaalsche hekeldicht waarin men leest:

Roma enganairitz
qu'etz de totz mal guitz
e cima e razitz....

cf. Rajna, *Un serventese contro Roma*, in de *Giornale di filologia romanza*, April 1878.

9) *Il Canzoniere*, vermelde uitgave, p. 306.

te nemen, de critiek richtte zich evenwel tot de menschen, tot de vertegenwoordigers van de kerk, niet tot de kerk en haar wezen zelf. In Spanje ging men met deze felle gisping van de zondige geestelijkheid door tot ver in de zestiende eeuw, en het is inderdaad zeer verwonderlijk hoeveel de Inquisitie in dezen gedoogde in een tijd waarin de kerk en de geestelijke orden toch reeds belangrijk gezuiverd waren. Zoo staat er in 'den gids des hemels,' *La Guía del Cielo*, geschreven omstreeks 1520, dat de kerk juist in haar voornaamste dienaren haar grootste vijanden heeft omdat zij meer oog hebben voor geld en macht dan voor het zieleheil van de geloovigen. 'Uit Rome komt alle ondeugd,' besluit tenslotte de schrijver, dien men wel vanwege de gelijkheid van naam heeft verwisseld met den hoogleeraar Pedro de León uit Salamanca. Bij de algemeenheid der critiek op priesters en monniken, en de vrije circulatie van satyrische geschriften, ook in de zestiende eeuw, is het bevreemdend dat men later in den dramaturg Gil Vicente om zijn puntige opmerkingen over het wangedrag van priesters wel een geestverwant van Luther heeft willen zien. Tot diep in de 'Gouden Eeuw' schroomde men niet de geestelijke heeren openlijk terecht wijzen. De *Abecedario Espiritual*, een stichtelijk-zedekundige verhandeling van Fray Francisco de Osuna († 1543) had in het begin van de zestiende eeuw op de noodzaak van hervorming aangedrongen; in het midden en aan het eind van de zestiende eeuw spotten de *Lazarillo,* de *Guzmán de Alfarache* en andere geschriften hetzij op speelsche wijze hetzij uit verontwaardiging met de zwakheden van priesters en monniken.

Overigens, hoe gerechtmatigd deze critieken ook waren en hoe verontrust de toon ook soms klinken mag, het heeft er allen schijn van dat het zedelijk verval van geestelijken dikwijls slechts een geliefd letterkundig motief was, geschikt tot een rijk geschakeerde uitwerking. Te meer omdat verscheidenen van die moraliseerende schrijvers - in Italië bijvoorbeeld - zelf wufte, losbandige priesters waren. Hoe dit ook zij, sinds Cisneros en Isabella van Castilië het initiatief daartoe hadden genomen, was de Spaansche kerk van hoog tot laag gezuiverd, de zedelijke eischen werden

onverbiddelijk op allen van toepassing gemaakt, en wie zich daarmede niet kon vereenigen week uit, werd verbannen of werd tot gehoorzaamheid gedwongen. De tuchtmaatregelen waren voorbeeldig en troffen ook de voornaamsten, den aartsbisschop van Santiago, die geheel Spanje tot verontwaardiging had gebracht door de voorgenomen overdracht van zijn ambten op zijn zoon, zoo goed als de voorname domheeren van Toledo, die hun paleizen moesten verlaten om een bescheiden convict te betrekken, en de tegenstand van de geestelijke orden, vooreerst van de Franciscanen en Dominicanen, werd gebroken, ook dank zij de onbeperkte volmachten die de paus (Alexander VI) aan Cisneros in dezen verleende.

De Spaansche natie was ontstaan uit een algemeen godsdienstige geestdrift, die door de Katholieke Koningen met groot staatkundig vernuft was bevorderd en geleid. Isabella en Ferdinand hadden, bijgestaan door Cisneros, aan het Spaansche volk een grootsch plan van actie en een meesleepende leuze gegeven, eenheid in geloof, koning en land. Dit werd tengevolge van de bijzondere geschiedenis, de omstandigheden en de geaardheid van de Spanjaarden een wapenkreet waarmede zij zich aanstonds op hun naaste buren zouden storten. In hetzelfde jaar waarin de laatste stad der Mooren zich overgaf, werd ook het bevel tot verbanning van alle niet gedoopte Joden uitgevaardigd.

Scherpe decreten tegen de Joden waren in Spanje niet vreemd. De Joden hadden zich al vroeg in Spanje gevestigd, en al valt dit wel niet onder de regeering van Salomo zooals de brave Jost heeft gemeend, en al is Toledo niet een stichting van de verdwenen tien stammen zooals anderen dank zij een vernuftige etymologische verklaring hebben verzekerd, toch kan men de vestiging van Joden in Spanje voor het begin onzer jaartelling aannemelijk achten. In de tweede eeuw vestigden zich duizenden Joden in Spanje. Reeds in de vierde eeuw schreef een concilie verboden uit tegen vermaagschapping met Joden, in de zesde en zevende eeuw werden allerlei bepalingen tot het keeren van hun invloed verscherpt. In den tijd der West-Gothen werden de rechten der

Joden zeer beperkt, naar verluidt zouden zij later met de vijanden uit Afrika hebben samengespannen uit wraak[10]. Onder de Mooren brachten de Joden het tot grooten welstand en tot bloei van hun beschaving en wetenschappen, bij de Spanjaarden was hun lot nogal wisselend. De pausen namen hen meermalen in bescherming tegen den vechtlustigen geloofsijver van de Spanjaarden. Als geleerden, financiers en kooplieden verkregen zij, bijv. onder Alfons X, grooten invloed. Men schat de Joodsche bevolking van Christelijk Spanje in dien tijd op eenige honderdduizenden. De Joden die tot het Christendom overgingen, kwamen op belangrijke posten en verbonden zich met de aanzienlijkste geslachten. Ten gevolge hiervan kwamen er in leven en leer allerlei 'judaïseerende' trekken, waartegen, o.a. in 1481 bij openlijke bekendmaking, maatregelen en waarschuwingen werden afgekondigd. Vermeende of werkelijke Joodsche samenzweringen tegen de Christenen, zooals die van 1485 in Toledo, wekten den volkshaat op tegen het Joodsche geloof en het ras, een ras waarmee het Spaansche volk echter een nauwe bloedsgemeenschap had gekregen in den loop van vijftien eeuwen. In de zestiende eeuw ontstond de mythe van de 'onbevlekte' afkomst, men zocht aan te toonen geen Joodsch of Moorsch bloed in de aderen te hebben, en onderscheidingen, eereambten en belangrijke posten werden slechts voor hen die 'rein van bloed' waren opengesteld. De dwaasheid van zulk een opvatting werd op zakelijke wijze aangetoond door den schrijver van 'De smet op den Spaanschen adel,' *El Tizón de la nobleza española*, die aantoonde dat er vrijwel geen aanzienlijk Spaansch geslacht zonder vermenging met Joodsch bloed was[11].

Het kan ons - terzijde staande toeschouwers - ten zeerste bevreemden dat er een theorie omtrent zuiverheid van bloed kon ontstaan in een land als Spanje waarin, sinds den dageraad van

10) Hefele, *Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände....* p. 258.

11) *El Tizón de la nobleza española o máculas y sambenitos de sus linajes por el Cardinal D. Francisco Mendoza y Bovadilla*, Burgos, 1560. Moderne uitgave, Barcelona, 1880.

de geschiedenis, volken en rassen zich hebben vermengd, en waar in het bijzonder het Semietische ras een zoo ver reikenden invloed heeft gehad dat het Spaansche volk er tot op heden de duidelijke lichamelijke en geestelijke kenteekenen van draagt. Niettemin werd in de zestiende eeuw de wensch naar 'zuiverheid van bloed' in Spanje tot een maatschappelijk dwangidee. Joodsch bloed te hebben werd als een schande beschouwd, het was vrijwel een misdaad. Is dit te verklaren uit het plotseling uitgegroeide besef der eigen nationale voortreffelijkheid, van de bijzondere, transcendentale bestemming die men zich toegewezen achtte, en wenschte men het eigen bloed even 'ongerept' te zien als de eigen belijdenis? Liep de haat zoo hoog omdat hij feitelijk tegen zichzelf, tegen eigen tekortkoming was gericht? Iets dergelijks zien wij in Duitschland, waar ook een hoog gevoel van eigen bestemming en waarde als volk diep-in geschaad wordt door het besef van de 'onzuiverheid' van het bloed. De actie tegen de lijfelijke 'indringers' moet de innerlijke stem tot zwijgen brengen. Men voelde wellicht den Jood in eigen ziel en bloed, en had liefst zijn polsen doorgesneden om het gehate bloed te laten wegvloeien zooals die half-Joodsche student uit een vermaarden roman.

De haat tegen de Joden slechts uit maatschappelijke of confessioneele gronden verklaren is onmogelijk. Een dergelijke haat verliest den zin voor humor niet, zooals dit in Spanje is gebeurd en zooals wij dit in Duitschland hebben gezien. Zeker, men kan die oorzaak voor een deel zoeken in den rijkdom van de Joden, die ijverig, schrander en ondernemend waren en van alle omstandigheden, voorspoed en verval, als geldschieters en speculanten partij wisten te trekken, ten koste vaak van anderen. Naijver dus, die zich echter bezwaarlijk van een geheel volk zal meester maken. Men kan ook hun invloed op de zeden en den godsdienst hebben gevreesd, en er was reden voor want het 'judaisme' werd een typisch Spaansche dwaling in leer en leven ten gevolge van de tallooze Joden die meer of minder overtuigd tot het Christendom waren overgegaan, en als voornamen in den lande, als bisschoppen, magistraatspersonen en aanzienlijke burgers, het denken en doen

van hun medemenschen beinvloedden. Zelfs als secte hebben ‘judaizantes’ in Portugal en Spanje een merkwaardig bestaan gehad, allen argwaan of vervolging ten spijt. Borrow spreekt er nog van, met romantische verbeelding weliswaar. Deze redenen of aanleidingen tot haat en afkeer van de Joden zijn echter maar gedeeltelijk bevredigend als men het maatschappelijke dwangidee ‘zuiverheid van bloed’ wil verklaren. Deze ligt eerder in den wrevel over de eigen ‘onvolmaaktheid’ in lichamelijken zin, die voortdurend den waan der geestelijke voortreffelijkheid verstoort.

De uitdrijving van de Joden, welke men staatkundig meende te kunnen rechtvaardigen omdat zij door het samenspannen met buitenlandsche vijanden een voortdurend gevaar opleverden en zij ook door hun geldpolitiek de werkelijke macht in handen zouden hebben gekregen, maakte de innerlijke tegenstrijdigheid te grooter en te schrijnender. In eigen bloed gold geen machtwoord, men verhaalde dus eigen onvolmaaktheid zevenvoudig op den ander. Indien in de twintigste eeuw in een der ontwikkeldste landen van Europa vierhonderd doctoren in de geneeskunde een resolutie aannemen, en ter onderteekening aan de regeering overhandigen, waarin verzocht wordt alle vermenging tusschen ‘ariërs’ en ‘niet ariërs’ te verbieden en de pogingen daartoe te straffen met kerker, onvruchtbaarmaking en verbeurdverklaring van vermogen, dan kan men peilen hoever de waan van eigen volksvoortreffelijkheid en de weerzin over bewuste tekortkomingen kan gaan. Spanje, dat zich Gods uitverkoren volk gevoelde, was bereid zijn *Joodsche* oog uit te rukken en zijn *Joodsche* hand af te houwen omdat zij hem ergerlijk waren geworden. Ergerlijk omdat zij den droom verstoorden. ‘Jood’, *judío*, volgt onmiddellijk op den naam van Fray Luís de León in de acte van beschuldiging; het klinkt als een eerste, bewezen, aanklacht die al het andere aannemelijk zal maken. Er ontstond een tragisch gemis aan humor. Men werd er afkeerig van bekeerde Joden in geestelijke orden op te nemen, het heele volk verloor zijn nuchter onderscheidingsvermogen en verdiende bespot te worden zooals dit in een merk-

waardige klucht van Cervantes is gebeurd. Men zal zich niet meer verwonderen over den bitteren toon van Mateo Alemán, den Jood, men kan slechts betreuren dat ook hij er den humor bij verloor, zoo goed als andere eminente Joden of afstammelingen van bekeerde Joden, zooals P. Laínez, de tweede generaal der Jezuieten, die geboortig was uit het schilderachtige plaatsje Almazán (in Soria), eertijds meer Semietisch dan Spaansch, en wien ook zijn Joodsche bloed als een schande werd aangerekend.

Dezelfde beklemming en meewarigheid die men thans kan gevoelen voor uit hun voegen gelichte Duitschers die in allen ernst den Christus tot een 'ariër' willen maken en de 'verjoodsching' van het Christendom wijten aan den semietischen uitleg van het 'arische' evangelie door den Joodschen wetgeleerde en theoloog Paulus van Tarsen, gevoelt men voor de Spanjaarden van de zestiende eeuw die overal den Joodschen 'verderver' meenden te bespeuren. De taal draagt er tot heden de herinneringen van mede. Ten onzent glimlacht of spot men hoogstens om typische eigenschappen van de Joden die ons hinderlijk zijn of ons belachelijk voorkomen, en wij laten alle ruimte voor de verdiensten, bekwaamheden en deugden van dit ras. In het Spaansch hebben echter woorden als *judío*, *judiada* e.a. zeer ongunstige bijbeteekenissen gekregen, uiting van den diepen afkeer van den onuitwisbaren 'smet' op eigen bloed, haat tegen de voorouders die oorzaak hiervan waren. Andere troebele gevoelens vonden mede hierin een uitlaat.

Met de overwonnen Mooren en hun tot het Christendom overgegane afstammelingen stond het in het algemeen beter in de zestiende eeuw. Wel werd door den te vurigen geloofsijver van sommige invloedrijke Spanjaarden hun leven bemoeilijkt, het kwam zelfs tot koninklijke edicten, al tijdens Karel V, tegen hen die nog aan den Islām vasthielden, en deswege uit Spanje verbannen werden, maar adel en volk bleven hen begunstigen, uit welbegrepen eigenbelang, heet het. Wetten en decreten volgden echter, van bovenaf wilde men het leven en den godsdienst van de Morisken regelen. Het verkeer met Afrika werd afgesloten,

Moorsche zeden, gebruiken, feesten, talismans, baden, enz. werden verboden. Men moge er nu om lachen dat een ernstige aanklacht tegen iemand kon zijn de aangegeven gewoonte van een wekelijksch (!) bad en verschooning; in dien tijd wees dit op Moorsche zeden en overlevering. De herhaalde knevelingen drongen tot protest en opstand, begunstigd door volk en adel. Wel werd het vooral in de tweede helft van de zestiende eeuw ook voor de Morisken een hard bestaan, maar hen drukte niet - als de Joden - de uit grimmigen wrevel geboren afschuw en haat van de bevolking. Deze was hun zelfs genegen. Niettegenstaande herhaald aandringen, ook van de Cortes, bleef Philips de Tweede weigeren de Morisken te verbannen. Pas zijn zwakke zoon werd daartoe gedwongen, zeker tegen de openbare meening in, ook al prijst Cervantes op onwaardige manier die gewelddaad.

Reeds in het midden van de zestiende eeuw komen de Mooren ‘in de mode.’ De roman, de poëzie en spoedig daarop het theater spreken met bewondering van den edelen, zwierigen, teederen en dichterlijken Moor, die een even dapper ridder als hoffelijk minnaar kon zijn. Zijn - verbeelde of werkelijke - gewoonten werden nagevolgd, zijn bonte dracht werd tot voorbeeld van goeden smaak genomen. Een druppel Moorsch bloed werd geen smet op het blazoen geacht, eerder beschouwde men het als een distinctie. Zocht men een vergelijking, dan zou de Spaansche houding tot Jood en Moor benaderend juist kunnen worden vergeleken met de Noord-Amerikaansche houding tot neger en Indiaan. Den neger schuwt en minacht men, de Indiaan wordt geidealiseerd en men verheft zich op het druppeltje Indiaansch bloed dat men meent te hebben.

Men zal over het geheel de dweepzucht en de onverdraagzaamheid van de zestiende-eeuwsche Spanjaarden niet feller mogen voorstellen dan die van andere volken, men houde ook rekening met den hoogen dunk die zij van zichzelf en hun goddelijke uitverkiezing hadden. Engeland, Frankrijk, Italië, Duitschland, en de Nederlanden zijn in dezen zeker even schuldig, een overzicht van de vervolgingen en terechtstellingen om afwijkende

belijdenissen kan dit getuigen. Een zakelijk verweer tegen de eigengerechtigde veroordeeling door het overige Europa van de Spaansche onverdraagzaamheid, als zou deze een op zichzelfstaand geval in de zestiende eeuw zijn, heeft Juderías geschreven[12]. Wij Nederlanders gaan ook in dezen niet vrij uit, het samenkomen van allerlei levensbeschouwingen leerde ook ons geen verdraagzaamheid. Wij mogen de wreede vervolgingen van verscheidene Protestantsche secten in herinnering houden, zonder daarbij de tot op moderne tijden voortdurende maatregelen tegen Katholieken te vergeten.

Men heeft wel eens verondersteld en aannemelijk geacht dat de invloed van den drang naar leerstellige reformatie in de noordelijke landen van groote beteekenis in Spanje is geweest. Pressel spreekt van Evangelische groepen of gemeenten die meer dan tweeduizend leden zouden hebben omstreeks het midden van de zestiende eeuw[13]. Niet weinig heeft tot overschatting van de Protestantsche gezindheid bijgedragen de bekende uitlating van Cazalla, betrokken in het proces van Valladolid van 1558, die zeide dat indien men vier maanden met de vervolging had gewacht, de verhouding van vervolgden en vervolgers gelijk zou zijn geweest, en zoo men zes maanden had gewacht zouden de vervolgden de rechters zijn geweest.

Van een werkelijk dogmatisch protest, van een streven naar leerstellige hervorming of een mogelijke afscheiding van de Katholieke kerk is nauwelijks eenige aanwijzing te vinden. Wel is het bestaan van bijzondere godsdienstige vereenigingen of groepen te Sevilla en Valladolid bekend, maar bezwaarlijk zou men ze dissenters kunnen noemen. Het waren lieden die tezamen kwamen ter onderlinge opwekking en stichting, hetzij in bevindelijke conventiekels, hetzij ter verstandelijke belichting van geloofswaarheden, waarbij aan principiëele tegenstelling tot de moederkerk niet werd gedacht. De Inquisitie heeft twee groepen van zulke als Protestanten aangeduide bevindelijke vro-

12) J. Juderías, *La leyenda negra y la verdad histórica*, Madrid, 1914.
13) Pressel, *Das Evangelium in Spanien*, p. 144.

men vervolgd. Voor de eerste groep, die van Sevilla, zou men aanstonds aan invloeden van het noorden uit kunnen denken omdat Sevilla een belangrijke handelsstad was, die in voortdurend druk verkeer met de noordelijke landen van Europa stond. Beslissende bewijzen zijn er voor fundamenteele afwijkingen in leerstelligen zin niet; het ontbreken der processtukken laat slechts ruimte tot gissingen. Het waarschijnlijkst is dat het in Sevilla lieden betrof die de primitieve gemeenschap der geloovigen in eigen kleinen kring wilden herstellen. Hier zal men ook aan Joodsche en Moorsche invloeden moeten denken, door de vermenging van bloed en levensbeschouwingen. Het was als een opleving van het godsdienstig individualisme, naklank van de Middeleeuwsche mystiek, die door de aanvankelijk luid uitgesproken critiek op de kerkelijke toestanden versterkt was geworden. De Spaansche Erasmiaan, Alfonso de Valdés († 1532), secretaris van Karel V, had in zijn *Diálogo de Mercurio y Carón*, een van die in den Renaissance-tijd zoo geliefde samenspraken - deze speelt aan de boorden van de onderwereld - geschreven tegen de uiterlijke practijken der kerkelijke vroomheid. Woordelijk zegt hij[14] 'Christus heeft bevolen dat men op Hem al zijn betrouwen moet stellen, maar ik zie dat sommigen dit stellen op kleeren, anderen op verscheidenheid van voedsel, anderen op de kraaltjes van den rozenkrans, weer anderen op bedevaarten, sommigen echter op waskaarsen of op het bouwen van kerken en kloosters. Anderen verwachten het van spreken, of zwijgen of bidden, er zijn er die hun betrouwen stellen in zelfkastijding, of vasten of in het barrevoets gaan. In al deze lieden zag ik echter nauwelijks een glimp van liefde, zoodat er zeer weinigen zijn die slechts van Jezus Christus hun heil verwachten.'

Aan deze opmerking wordt in den loop van de samenspraak van Mercurius en Charon kracht bijgezet door de verwijzing naar de plaats des verderfs van de zielen van prelaten en machtigen der aarde die in de zonde gestorven waren en de loutering

14) Uitgave 'Clásicos Castellanos,' p. 15.

van uiterlijke verrichtingen hadden verwacht. Tevens ligt in het genoemde werkje een Erasmiaansche satyre tegen de verwereldlijking van de kerk en haar dienaren besloten.

De broeder van dezen Alfons de Valdés, Juan de Valdés, wordt gewoonlijk beschouwd als een der bewerkers van de, zoo al niet Protestantsche, dan toch godsdienstig-individualistische beweging in Spanje, die tenslotte eindigde in de strenge vervolging van de kettersch geachte groep van Valladolid, in de jaren 1558-1560. Juan de Valdés had omstreeks 1530 Spanje moeten verlaten ten einde de gevolgen te ontgaan van een proces dat ingesteld was tegen eenige van ketterij verdachte lieden. Valdés heeft sinds dien niet meer den Spaanschen bodem betreden maar is in Italië woonachtig gebleven, alwaar hij nog eenigen tijd in onmiddellijken pauselijken dienst is geweest, hetgeen een aanwijzing kan zijn voor de vaagheid van de tegen hem ingebrachte bedenkingen in Spanje. Juan de Valdés, over wien wij uitvoeriger te spreken zullen hebben, had in Napels, waar hij van 1534 tot zijn dood (1545) is gevestigd geweest, een kring van gelijkgezinden om zich gevormd. De leden van deze groep, men vermijde de benaming ‘gemeente’, waren voorname lieden, aristocraten, humanisten, prelaten, die zich van het paganisme der Italiaansche Renaissance afwendden en in den eenvoud van de oorspronkelijke Christelijke geloofsgemeenschap den innerlijken vrede zochten, welke noch de schittering der kunsten noch de rijkdom der antieke beschaving hun vermocht te geven. Voortgekomen uit de sfeer van de overdadige Renaissance-cultuur voelden zij zich, door de tegenstelling, getrokken tot de soberheid van het Evangelie, hetwelk zij - en hierin blijken zij Renaissance-menschen te blijven - zelfstandig verklaarden en onmiddellijk, persoonlijk, wilden beleven. Het werd een godsdienstig, beschouwend leven, gedragen door een strenge, zedelijke tucht, ontleding van eigen gevoelens en gedachten en de poging het persoonlijke leven over te brengen in een bestaan in en door God. Bekende leden van die Napolitaansche groep, die voornaamheid van geest en levenswandel wilde paren aan nederige godsvrucht en mystieke er-

varing, zijn Giulia Gonzaga, Vittoria Colonna, Bernardino Occhino, Galeazzo Caracciolo en anderen, die later wegens afwijkende denkbeelden kerkelijk vervolgd zijn. Van de beide leidende figuren van de groep te Valladolid, Cazalla en Carlos de Sesa, heeft laatst genoemde verzekerd dat hij onder den invloed van de geschriften van Juan de Valdés heeft gestaan.

In Valdés kan men, behoudens zijn beschouwingen over de rechtvaardiging door het geloof, die naar de opvattingen van Luther gekleurd zijn, niet op afdoende wijze heterodoxe beginselen aantoonen. Juist omdat alles in zijn godsdienstig-wijsgeerige bespiegelingen van dichterlijke schakeeringen overtogen is, en in hem zoomin een philosophisch als theologisch stelsel is te vinden, heeft men hem in verband gebracht met zeer uiteenloopende richtingen, met die van Luther, Calvijn, Erasmus, met de Deisten, Unitariërs, en met de religieuse socialisten. Van degenen die over Valdés hebben geschreven, Wilkens, Hallam, Bolta, Caballero, Menéndez y Pelayo, Boehmer, Carrasco, Heep, Brown, Bataillon, e.a. geeft niemand een zoo bevredigend antwoord op de vraag wie Valdés was, als.... Valdés zelf.

Valdés zegt dat mannen van bijzondere begaafdheid tot bespiegelen licht tot dwaalleer of onjuiste meeningen geraken, omdat zij een evenwichtig, remmend oordeel missen. Daarom, zoo voegt hij aan deze opmerking toe, ‘is het kostelijkst sieraad van den mensch een helder, verstandig oordeel.’ De matiging die hem als Spaansch humanist eigen was geworden, de dichterlijke vroomheid die in hem was ontsproten in de bevindelijke kringen in Toledo en later in de Neo-platonische sfeer te Napels, zijn warsheid van intellectualisme en zijn tot verzoening neigende, zedelijk strenge natuur hebben hem van alle uitersten verre gehouden.

De matiging van den meester gaat zelden op den volgeling over. Carlos de Sesa maakte de geschriften van Valdés in Valladolid bekend, waar Cazalla werken van Luther in omloop had gebracht. Ook Calvijn was er gelezen geworden. Niettemin kan men nog tenauwernood van een Protestantsche ‘gemeente’ van Valladolid spreken, de uitgegeven processtukken noch de bewerking daar-

van door Schäfer toonen dit overtuigend aan[15]. De aangeklaagden verweerden zich tegen de aantijging van Protestantisme; hetgeen zij beleden was een primitief-evangelische leer, het geloof in de afdoendheid van het offer van den Christus, de bijkomstigheid van de goede werken, die slechts waarde hadden als uiting van het geloof, de beteekenis van het innerlijk gebed tegenover het 'mond'-gebed, en dgl.

Men kan nu, met het voorbehoud van de enkele uitzonderingen van met het noorden van Europa onmiddellijk in betrekking staande intellectueelen, aannemen dat ook de groepen van Sevilla en Valladolid niet anders waren dan uitingen van het verdiepte godsdienstige leven in de zestiende eeuw. Er ontstond een sterker behoefte aan het persoonlijk beleven van den godsdienst, aan innerlijke ervaring, aan geestelijke versterking van de eigen persoonlijkheid, aan verlenging van het geestelijk leven tot in een bewuste eeuwigheidssfeer. Van hervorming der kerk kon sprake zijn, maar dan van hervormingen binnen de kerk, naar het voorbeeld van de eerste Christengemeenten. Dit ziet men ook in aartsbisschop Carranza, die met Valdés in briefwisseling had gestaan en zich jaren lang tegen de beschuldigingen van heterodoxie had te verdedigen. Bij allen gaan de afwijkende denkbeelden, indien daarvan sprake kan zijn, terug tot verinnigde geloofservaring, tot persoonlijke vroomheid, tot de vereeniging met God door de verzoening in Christus, doch dit alles binnen de moederkerk. Voor een leerstellig, tegen de Katholieke kerk gericht Protestantisme lag Spanje's bodem niet open, en men kan er aan toevoegen dat hij het ook heden niet is. Wat ook sinds dien in Spanje moge zijn veranderd, toch is de Spaansche geest weinig ontvankelijk gebleven voor het Protestantisme. De vele en ernstige pogingen van Engelsche en Amerikaansche zijde ondernomen hebben weinig uitgericht. Wat er aan Protestantisme is ontstaan heeft meer van een Erasmiaansche spiritualistische vroomheid dan

15) *Procesos de los protestantes españoles en el siglo XVI*, Madrid, 1910. E. Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechszehnten Jahrhundert*, Gütersloh, 1902.

van een Engelsch, Amerikaansch, of Duitsch Protestantsche leer, die den Spanjaarden te tegenstrijdig, te zedekundig en verstandelijk is. Men schat het aantal Protestanten op een goede twintig duizend, verdeeld over meer dan twintig kerkgenootschappen, welker grootste steun het in Spanje soms sterk oplaaiende anticlericalisme is.

De ijver van sommige Spanjaarden, om van buitenlanders niet te spreken, heeft hierop wel eens een misleidend licht geworpen. Men denke aan de moeiten die Usoz y Río zich gegeven heeft voor de uitgaven van Spaansch-protestantsche werken, de acties van Calderón, Cabrera, den veelbesproken Matamoros, en het boek van Adolfo de Castro, dat met kluchtige vrijmoedigheid vele ongerijmdheden over de Spaansche Protestanten vertelt. In zijn heftigheid is dit werk van Castro te vergelijken met de in Engeland geschreven studies over Spanje van den uitgeweken ex-priester Blanco-White uit de vorige eeuw, een zoekenden, tobbenden, dichterlijken, scherpen maar zeer wisselenden geest.

Verscheidene, naar het buitenland vertrokken, Spanjaarden hebben in de zestiende eeuw openlijk het Protestantisme beleden, zooals de in de Nederlanden werkzaam gewezene Enzinas, bekend als ‘Dryander’ en ‘Du Chesne’, die behalve theologische werken en mémoires ook een beroemd gebleven geschrift over den toestand van de Nederlanden en den godsdienst van Spanje (1558) heeft nagelaten.

Na het strenge optreden van de Inquisitie tegen de groepen van Sevilla, Valladolid en enkele andere plaatsen vindt men in Spanje in de zestiende eeuw geen sporen meer van een naar Protestantisme zwemende heterodoxie. De aandacht van het hof van onderzoek naar de zuiverheid van de leer was vóór dien en tijdens dien reeds getrokken naar zich van de massa afzonderende, zich bij gelijkgezinden samenvoegende vromen, bij wie men zooal niet leerstellige afwijkingen dan toch tot dwalingen verleidenden geestelijken hoogmoed vermoedde. Het betrof de zoogenaamde ‘Verlichten’, de *alumbrados* of *iluminados*, bevindelijke vromen die sterk den nadruk legden op de rechtvaardiging door

het geloof, en aan de uiterlijke practijken, zooals die door de kerk waren voorgeschreven, niet veel waarde schenen te hechten. Het waren stille, beschouwende naturen, die gaarne met geestverwanten samenkwamen om troost en geloofsversterking te vinden in gemeenschappelijk gebed of stichtelijke overdenkingen. Zij hadden geen eigen leer maar waren lieden van wellicht grooteren religieusen diepgang, naar binnen gekeerde, bezonken karakters, die zich vermeiden in sentimenteel imaginatieve overpeinzingen. Dadenlooze droomers waren zij, zij lieten zich op hun gepeinzen voortglijden en wiegelden zich in zoetelijke vreugde als zij de aanwezigheid Gods in hun ziel meenden te gevoelen, of de innerlijke stem hoorden. Zij onderscheidden zich door hun lijdelijkheid, het vertrouwen op de persoonlijke geestelijke ervaring, het zich verlaten op de bijzondere genade welke hun door het geloof ten deel viel.

Uit een hooghartigen uitval van een Erasmiaanschen humanist, die gevangen was gezet onder beschuldiging van een ‘alumbrado’ te zijn, weten wij dat er onder deze stillen in den lande tobbende zielen waren, stakkerig van voorkomen en gedragingen. Genoemde humanist, Juan de Vergara, een man van grooten naam als latinist en graecus zooals wij reeds zeiden, voelde zich in zijn hoog gevoel van eigenwaarde als intellectueel en beoefenaar der klassieke letteren gekwetst toen men hem rekende tot die groep van lieden die ‘met opgetrokken schouders en scheef hoofd’ langs 's Heeren straten liepen of in hun kleeding en wijze van doen zich op singuliere wijze van de andere menschen onderscheidden[16]. Nu zou men de ‘alumbrados’ naar deze beschrijving willen vergelijken met de zich wel ‘het volk Gods’ noemende vromen uit sommige streken van ons land, boersche, onontwikkelde menschen gewoonlijk, van een quietistische gelatenheid, sentimenteele bevindelijkheid, sterk besef hunner bijzondere verkorenheid in innerlijke stem en visioen geopenbaard, en opzettelijk gedost in ouderwetsche kleedij.

16) Cf. M. Serrano y Sanz, *Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo*, *Rev. de Archivos*, V en VI, voornamelijk het laatste stuk van 1902, van blz. 466 af.

Er zijn zeker tal van punten van overeenkomst, maar Juan de Vergara wist zelf veel te goed dat onder zijn hoonende aanduiding niet alle ‘alumbrados’ of ‘iluminados’ vielen. Zijn vriend Juan de Valdés, iemand van aanzienlijken huize, van een verzorgde opvoeding en humanistische vorming, was immers na met hen verwant, en hij was met deze beweging vertrouwd geworden door den omgang met verscheidene hooggeplaatste lieden die zich tot deze spiritualistische vroomheid voelden aangetrokken. Deze eenigszins zwaarmoedige afkeer van de wereld, de aardsche glorie en genietingen, dit den geest verkiezen boven het redeneerend verstand, deze lijdelijkheid, deze zelfinkeer, deze wensch van in God geborgen te zijn tegen de wisselvalligheid des levens, is een trek van de Spaansche Renaissance, bekend ook in de schoone letteren, en te verklaren uit de moeheid na de ontzaglijke nationale inspanningen, de verruiming van de horizonten, de nieuwe wegen die open waren gelegd.

Deze beweging, beter gezegd, deze geestesgesteldheid, heeft zich over velen uitgestrekt, en heeft tot allerlei, zeer uiteenloopende, daden, beschouwingen en belevingen geleid. Zeer zeker was het niet een gesloten stelsel, beleden en aanvaard in samenkomsten met een geregeld karakter. Bij sommigen uitte het zich op verstoorde wijze, door lichamelijke en geestelijke verschijnselen die men een ziektebeeld zou kunnen noemen. Bij anderen bleef het bij verinnigde ervaring van de waarheden van het geloof, waarover men in bijeenkomsten op schoone, dichterlijk ontroerde wijze wilde spreken.

Al sinds hun tijdgenoot Maldonado[17)] heeft men deze vromen, die sinds 1525 in opspraak en verdenking komen, in Toledo aanvankelijk, in saamhoorigheid willen brengen met Luther. ‘Een vonk van de leer van Luther is in hen’ schreef deze humanist, en sinds dien was de Inquisitie uiterst waakzaam. Het mag ons dan ook niet te zeer verwonderen dat verscheidene der groote mystieken en asceten van de zestiende eeuw met argwaan zijn

17) *De felicitate christiana*, cf. Bonilla y San Martín, *Luís Vives y la filosofía del Renacimiento*, III, p. 60.

gevolgd, zelfs vervolgd. Men denke aan den 'apostel van Andaloezië', Juan de Avila, wien aldaar de rampen en de hongersnood uit die jaren tot inniger Godsvertrouwen en gelatenheid hadden gestemd, aan Osuna, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Ignacio en zijn eerste volgelingen, die allen in verdenking kwamen. Tevens begonnen allerlei theologen de werken der Middeleeuwsche Nederlandsche en Duitsche mystici en 'vrienden Gods' met een kwaad oog te bezien. Ook aartsbisschop Carranza was door zijn omgang met de 'alumbrados' in opspraak gekomen. Hierin lag de aanleiding tot zijn geruchtmakend proces, dat bijna zeventien jaar heeft geduurd, waarvan de oorzaak in naijver en persoonlijke vijandschap van zijn aanklagers en rechters gezocht wordt[18].

Het feit dat het vooral Melchor Cano was die den strijd tegen de 'verlichten', tegen de bevindelijken, en tegen de mystici gaande hield, wijst er ons op dat het de in geloofsleer nauwgezette geest van den verstandelijken en actieven mensch was die zich keerde tegen de lijdelijke, bespiegelende naturen welke buiten de kille sfeer van de dialectiek en de nuchtere, uiterlijke, kerkelijke plichtsvervulling heul en vertroosting zochten in de verinniging van de eigen geloofservaring.

Dat sommige lieden van meer bezonken vroomheid zich afkeerden van den vormendienst waarin minder diepgaande menschen hun zaligheid zochten, behoeft ons niet te bevreemden. Dit heeft twee, bekende, uitersten. Eenerzijds de geestelijke hoogmoed van den tot het aanschouwen der geestelijke waarheid geroepene die vorm, gebod, en kerkelijke verrichtingen niet meer voor zich toepasselijk acht doch slechts goed voor de 'schare die buiten het licht staat.' Anderzijds het formalisme van den stipten vervuller van wetten en voorschriften, die den vorm voor het wezen neemt.

Als een geschiedkundig document kan voor dit laatste gelden

18) Een overzichtelijke samenvatting van dit proces, zijn oorzaken, aanleidingen, verloop en theologisch-politieke beteekenis geeft V.D. Carro, *El maestro Fr. Pedro de Soto y las controversias político-religiosas en el siglo XVI.* Men zie ook o.a. Baruzi, *Un moment de la lutte contre le protestantisme et l'illuminisme...*, Congr. d'Hist. du Christianisme III, 1928.

wat San Juan de la Cruz vermeldt aangaande vormendienst. San Juan keurt de overschatting van de vormen af, vooral als deze zoo ver gaat dat een kleine wijziging van de gebruiken en voorschriften voor een wezenlijke schade aan den inhoud of uitwerking van gebed of liturgische verrichting werd gehouden. Men gevoelt eenigen spot in de woorden van San Juan, hij teekent in enkele woorden de benauwende sfeer van de letterknechterij en den vormendienst, en wij begrijpen nu des te beter hoe bespiegelende vromen of lieden met geestelijken hoogmoed zich probeerden verre te houden van de formalistische volksreligie.

San Juan zegt dan ongeveer dit: Ik zou ook willen spreken over die zaken waaraan thans vele menschen in onoordeelkundige piëteit te veel plaats geven. Zij hechten zooveel waarde aan de uiterlijke manier en bijkomstigheden van hun gebed en andere godsdienstige verrichtingen, dat zij meenen dat de uitwerking en de waarachtigheid afhangen van de stipte nakoming der nauwe vormelijkheid. Zij vertrouwen meer op den vorm en de bijkomstigheden dan op de uit het hart komende vroomheid van het gebed, en meenen dat God hen niet hooren of helpen zal als er aan de uiterlijkheden iets ontbreekt. Hierdoor zondigen zij tegen Gods verhevenheid. In hun onverstand meenen zij dat een mis juist met zoo en zooveel kaarsen dient gelezen te worden, en de priester het op een bepaalde wijze en met bepaalde nuancen van stem en toon moet doen, en op een bepaald uur en bepaalden datum, niet vroeger of later. Of ook dat de gebeden en de overdenkingen voor het Allerheiligst Sacrament in den nauwkeurig aangegeven vorm en houding moeten zijn, en dat als men die niet stipt navolgt, al het gedane vruchteloos is. Het ergste hiervan, en dit moet men nadrukkelijk veroordeelen, is dat sommigen een bepaalde uitwerking in zich zelf willen bespeuren, of verlangen dat wat zij vragen gedaan wordt....[19.)]

Het is begrijpelijk dat het zien van een dergelijken vormendienst van magische geaardheid den vrome van rijke innerlijke ervaring

19.) San Juan, *Subida del monte Carmelo*, Lib. III, Cap. XLIII, p. 350, ed. P. Silverio de Santa Teresa, Burgos, 1929.

kon brengen tot verwaarloozing van de uiterlijke handelingen, en tot geringschatting van ceremoniën en liturgisch gebed, terwijl hij tevens grooten nadruk legde op de rechtvaardiging door het geloof. Even begrijpelijk is dat harde verstandsmenschen als Melchor Cano, uit vrees voor het *sola fide* van Luther, twee verschijnselen die innerlijk niet verwant waren met elkaar vereenzelvigden.

De Katholieke eeredienst, met den in Spanje zeer bijzonderen Maria-cultus, werd mogelijk wel voor de ongevormde, zeer realistische menigte slechts een reeks van gewijde handelingen en sacramenten, waarin het geheele leven, van de geboorte tot het graf, met alle belangrijke gebeurtenissen besloten was. De godsdienst werd voor hen die niet gekomen waren tot zelfstandig geestelijk leven en wien geen bijzondere genade ten deel was gevallen, allicht wel vormelijke gehoorzaamheid aan de kerk. Hierdoor meende men zich te vrijwaren voor de gevolgen der zonden, hier en in het hiernamaals, in het bijzonder tegen de hellestraffen, die - ook heden ten dage nog wel - op zeer kinderlijke platen den geloovigen aanschouwelijk werden gemaakt. Zoo achtten zij de zwartste misdaad de ketterij, het opzeggen van de gehoorzaamheid aan de - uiterlijke - kerk. Schelmen en vrouwen van min allooi beriepen zich dan ook op hun gehoorzaamheid aan de kerk. ‘Zij waren geen ketter’, *dus* hun zonden, feilen en vergrijpen waren slechts vergeeflijke ‘pequeñeces,’ onbeduidende kleinigheden, waarvoor hun nog niet tot ethische onderscheiding gekomen gemoed een gemakkelijke vergeving verwachtte.

* * *

Het godsdienstig leven van de groote menigte borg ook in Spanje alle bastaardverschijnselen die de nog primitief-magisch gevoelende of de tot het occulte neigende mensch kan bevatten. Zooals overal elders in Europa, hoewel misschien in geringere mate, als wij de verbazing en spot van de Spaansche soldaten over het bijgeloof en de occulte practijken in de Nederlanden als degelijk getuigenis mogen nemen, uitte zich in Spanje het spon-

tane volksgeloof in onzienlijke machten door magische handelingen, pogingen tot het beinvloeden van geesten en duivels, en het geloof aan heksen, spoken en toovenaars. De schoone letteren van de Gouden Eeuw, van de *Celestina* tot de verhalen van Maria de Zayas y Sotomayor en de tooneelstukken van Calderón spreken van machtwoorden en toovenaars, verschijningen en wonderdoeners, tooverspiegels en magische handelingen, baarlijke duivels en de kunst deze drieste heeren te temmen. Celestina was onuitputtelijk in haar kennis en bezit van krachtige spreuken en toovermiddelen die, gebruikt door het sluwe oudje, dat spoedig haar klanten en haar slachtoffers doorzag, hun doel zelden misten.

San Juan de la Cruz heeft de volksziel goed doorzien, hij geeft ons in enkele woorden een samenvatting van de magische opvattingen en handelingen die in de Christelijke volksreligie waren binnengeslopen, of van kwade practijken die het gevolg waren van de zucht invloed uit te oefenen op verborgen krachten van de natuur of den geest. Met echt Spaansche nuchterheid wijst San Juan op de geringe geestelijke, d.i. stichtelijke, waarde van teekenen en wonderen, eerder schaden zij de ziel die zich daartoe wendt, want in haar belangstelling mengen zich onzuivere bedoelingen en verkeerde elementen. Van zelfmisleiding kan men tot bedrog van anderen vervallen of het slachtoffer worden van opgeroepen krachten die men beheerschen noch kennen kan. Hierdoor verviel men tot het geloof in beheksers en toovenaars, beoefenaars van de zwarte kunst, tooverkollen en heksen[20]. Het toekennen van een te groote feitelijke, essentiëele, waarde van ceremoniëele handelingen bracht sommige onontwikkelde, kinderlijke menschen ertoe papiertjes met zonderlinge woorden, waaraan zij bijzondere kracht toeschreven, bij zich te dragen, of krachtige spreuken met bijzondere gebaren bij hun gebeden te voegen[21]. Ook de aan het Spaansche vernuft zoo dierbare woordspelingen, die in de litteratuur vaak zoo storend werken, leidden tot bijgeloovige gebruiken. Allicht. Het levende woord is door de primi-

20) *Subida*, III, Cap. 31, verm. ed. p. 324.
21) ib. p. 350.

tieven steeds beschouwd als geestelijke springstof. Het dooreenschuiven van woorden, het dooreenmengen van klank en beteekenis van verscheidene woorden diende tot versterking van die springstof. San Juan veroordeelt het opnemen van ‘retruécanos’, woordspelingen, in het gebed[22]. Hard zijn de woorden die San Juan zegt over de bedevaarten die men in groote groepen ondernam, en over de godsdienstige volksfeesten. Wat de eerste betreft, denkt men aan de cynische woordspeling van Quevedo, welke, zooals ieder die langeren tijd in zuidelijke landen heeft verkeerd weet, veel waarheid bevat. San Juan veroordeelt het kermisachtig karakter van die massale bedevaarten en de onbetamelijkheden of onvoegzaamheden die met godsdienstige volksfeesten samengaan. Dat er nog allerlei heidensche opvattingen aan beide verbonden waren gebleven, weten wij niet alleen uit andere bronnen, maar kunnen wij ook uit San Juan's mededeelingen samenlezen[23]. Magische practijken deed het volk met beelden van heiligen en op gewijde plaatsen. San Juan schrijft dat men zelfs de gewijde hostie daartoe misbruikte[24].

In het door San Juan de la Cruz gehekelde bijgeloof en de insgelijks afgekeurde neiging om in wisselwerking met onzienlijke krachten of machten te komen, kan men duidelijk de drie ‘lagen’ van de daar achter liggende gevoelens onderscheiden. Eerstens de primitieve gevoelens en opvattingen van de onontwikkelde massa, die nog emotief denkt en handelt, en in de Christelijke religie haar wijzen van reageeren, handelen en gevoelen - saam te vatten in de woorden dynamisme, fetichisme en animisme - had overgebracht. Ten tweede bespeuren wij de door San Juan voortreffelijk ontlede stemmingen, gewaarwordingen, gevoelens en gedachten van onevenwichtige, de grens van het psychopathologische soms overschrijdende menschen. Bij de behandeling van hun ‘gezichten’, ‘innerlijke stemmen’, ‘openbaringen’, ‘machtige inwerkingen’, ‘wonderbaarlijke teekenen’, ‘profetieën’ en

22) ib. p. 354.
23) ib. p. 341.
24) ib. p. 324.

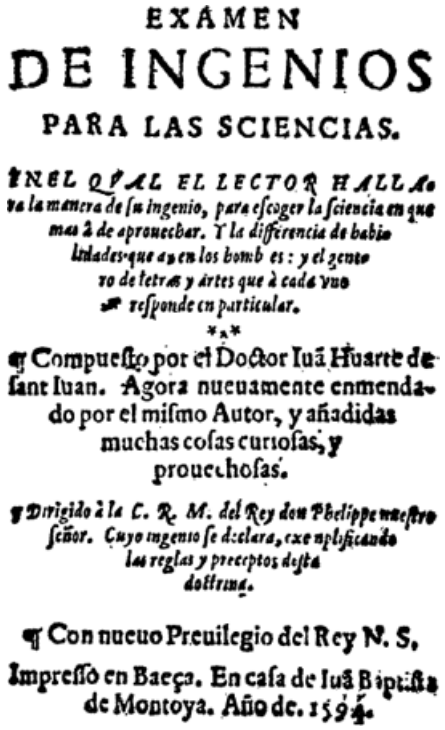
‘grootsche daden’, is San Juan als een behoedzaam en nuchter geneesheer die een ziektebeeld bespreekt. Hierop komen wij terug. Ten derde zien wij in San Juan's beschrijvingen den weerslag van het typisch Renaissancistische experimenteeren met natuurlijke en geestelijke krachten. De opkomende natuurwetenschappen, de beoefening van de astronomie, de verworven kennis van magische handelingen bij de vreemde volken uit de overzeesche gewesten, de algemeene geestelijke onrust en de nog niet helder bewuste critische zin ten opzichte van de grenslijnen van onze vermogens in betrekking tot de zienlijke en onzienlijke dingen, hadden een buitengewone belangstelling doen ontstaan voor de magie, de sterrewichelarij, de beheksing, de mogelijke inwerkingen op de zielen der afgestorvenen, op goede en kwade geesten, en de kennis der beheersching van allerlei stoffelijke en bovenzinnelijke krachten. De zestiende eeuw wordt doorhuiverd van het geheimzinnige dat men zoekt te bezweren en te knechten. In de helderste koppen gaat bij wijlen een stormvlaag van waanzin, gelijk aan die van Cellini, die als een bezetene te Rome - en in welk een omgeving! - binnen een magischen cirkel geesten oproept. Men was met heksen en kobolden, duivels en spoken vrijwel op gemeenzamen voet. Een verbond met booze machten, een zakelijk geregeld verdrag met bovenzinnelijke wezens, rekende men onder de mogelijkheden die open lagen voor hen die behendig of begaafd genoeg waren om een gunstige gelegenheid aan te grijpen[25)]. Er is dan ook een rijke litteratuur betreffende de ‘occulte wetenschappen’ in de zestiende eeuw, en ons verwondert in dezen herhaaldelijk het scherpe vernuft, de kinderlijke eenvoud, de groote ernst en de schreeuwerige bedotterij die daarin door elkaar loopen. Merkwaardige boeken werden er over waarzeggerij, sterrewichelarij, tooverkunsten en geestenbezwering geschreven, en evenzoovele weerleggingen, die echter zelden weerlegging van de beginsels en de mogelijkheden waren maar gewoonlijk bezwaarschriften tegen de werkwijzen of beweerde

25) Men zie wat San Juan zegt over ‘pacto oculto con el demonio’ in *Subida* III, cap. 43, p. 350, verm. editie.

resultaten. Koningen, ministers, kerkvorsten en andere magnaten leenden het oor aan astrologen en zwarte kunstenaars. Menig voornaam man boog het bezorgde gelaat in den tooverspiegel om de toekomst te voorzien of opheldering van duistere gevallen te verkrijgen. Tal van voorname lieden lieten zich goedgeloovig en gedwee verstrikken in de listige bedriegerijen van avonturiers met de mare van wonderdadige kennis, avonturiers die echter zelden alleen in het donker over het bijgeloof van anderen durfden te spotten..., maar slechts glimlachten over hun eigen voorgewende kennis en macht. Zulk een man was bijvoorbeeld 'Agrippa von Nettesheim', de merkwaardige fortuinzoeker Henricus Cornelius uit Keulen, man van wetenschap en charlatan, gunsteling van verscheidene hoven en obscure duitendief, astroloog, alchemist, waarzegger, hoogleeraar in de theologie, hofkroniekschrijver, tafelschuimer, vriend van beroemde humanisten en zelf een bekwaam humanist, wijsgeer, zielkundige, medicus, *animal mendax* en zoeker naar waarheid[26]. Hij was een teeken van den tijd, een verschijnsel van de Renaissance, een openbaring van de nog onbestuurde zucht tot onderzoek, wild uitslaanden levenslust en vlammende intelligentie, beperktheid van inzicht bij veelzijdigheid van weten, ongeleerdheid bij uitgebreide geletterdheid, dichterlijke verbeeldingskracht en geringe zakelijke oordeelkundigheid, wijsgeer beklemd in een wereldbeeld en een wereldbeschouwing uit de kinderjaren der menschheid.

In de zestiende eeuw slingerde nog menig - overigens nuchter en evenwichtig - man zijn inktpot naar een spook of boozen geest, die plotseling van achter zijn schrijftafel opdook. Wij hebben teveel last van de radio en het autogetoeter om nog hinder van geesten te kunnen hebben.... Welk een indruk de waanvoorstellingen van een verbijsterd gemoed op zulk een maatschappij mogen hebben gemaakt, kunnen ons tal van geruchtmakende processen tegen heksen, bezetenen en dergelijken leeren. Wie aandachtig leest, kan bij San Juan de la Cruz veel omtrent

26) Men zie o.a. Antonio Bernárdez, *Enrique Cornelio Agripa*, *filósofo*, *astrólogo y cronista de Carlos V*, Madrid, 1934.



EXAMEN
DE INGENIOS
PARA LAS SCIENCIAS.

EN EL QVAL EL LECTOR HALLA-
ra la manera de su ingenio, para escoger la sciencia en que
mas à de aprouechar. Y la differencia de habili-
dades que ay en los hombres: y el gene-
ro de letras y artes que à cada vno
se responde en particular.

***

¶ Compuesto por el Doctor Iuã Huarte de
sant Iuan. Agora nueuamente enmenda-
do por el mismo Autor, y añadidas
muchas cosas curiosas, y
prouechosas.

¶ Dirigido à la C. R. M. del Rey don Phelippe nuestro
señor. Cuyo ingenio se declara, exemplificando
las reglas y preceptos desta
doctrina.

¶ Con nueuo Preuilegio del Rey N. S.

Impresso en Baeça. En casa de Iuã Baptista
de Montoya. Año de. 1594.

Titelblad van een zestiende-eeuwsch Spaansch werk over wat men thans de ‘psychotechniek’ noemt. De auteur is Juan Huarte de San Juan.

de bastaardvormen van de religie, hoogere en lagere, vinden. Hij waarschuwt daarvoor op uiterst delicate wijze. Deze gangbare bijgeloovige opvattingen worden ook wel door de dramaturgen en romanschrijvers bespot, er zijn kostelijke comedies over spoken, astrologen, booze geesten, en waarzeggers die met de goê gemeente hun spel drijven zonder dat iemand een ernstige poging doet om zich te vergewissen van de zakelijke toedracht der dingen.

Gemis aan geestesbeschaving, aan exact onderscheidingsvermogen, verslapping van de zedelijke spanning en vervlakking van het religieuse leven, verder ook de kinderlijke neiging om het goddelijke, het onzichtbare, het bovenzinnelijke zich voor te stellen in overeenkomst met de eigen gevoelens en het eigen wezen kunnen de oorzaken zijn van de verbastering van den godsdienst. Het wonderbaarlijke oefent altijd een groote aantrekkingskracht op de menschen uit, en wij hebben tevens de behoefte om ons te vrijwaren tegen mogelijk onheil door handelingen die ons zelfvertrouwen en een gevoel van veiligheid geven, of ons zeker doen zijn van toekomstig geluk en voorspoed. Daarbij komen de belangstelling voor het huiveringwekkende, de griezelzucht en de drang naar sensatie, en in hun hunkering naar het ongewone zijn de menschen geneigd het onwaarschijnlijke te gelooven en zij zijn ontvankelijk voor waarschijnlijke onwaarheden.

Toch heeft de Spaansche nuchterheid, die aan de litteratuur en de schilderkunst een overwegend realistisch karakter heeft gegeven, minder ruimte gelaten aan de in het onwerkelijke scheppende verbeelding, en daarmede aan de bijgeloovige practijken en opvattingen, dan daaraan in het nevelige en minder realistische Noorden van Europa werd geschonken. Bovendien vonden de drang en de behoefte naar het wonderbaarlijke bevrediging in het gereede geloof aan de tusschenkomst van heiligen, wonderen op graven, bij beelden, crucifixen, of aan den miraculeuzen bijstand van de Heilige Maagd.

Het toezicht van de Inquisitie lette ook op magische handelingen, beheksingen en geestenbezweringen. De goede Don Quijote verbaasde zich uitermate dat de Inquisitie de ‘duistere

kunsten' van den aap van 'Maese Pedro' niet verbood, hetgeen ons de gevolgtrekking doet maken dat er bij herhaling maatregelen werden genomen tegen zich al te openlijk en schadelijk openbarende bijgeloovige handelingen.

* * *

De kerkelijke tucht en de contra-reformatorische beweging waren in Spanje allereerst voortgekomen uit de godsdienstige wederopleving. De Spaansche kerk, die door Cisneros gezuiverd was van feilen en smetten, opnieuw georganiseerd was en ten opzichte van den clerus van straffere levensregels was voorzien, was een der krachtigste organen van den vernieuwden Katholieken geest welke op de bijeenroeping van een algemeen, verordenend en hervormend, concilie aandrong. Zij zou ook de besluiten en de wenschen van dit concilie in de zestiende eeuw het krachtdadigst uitvoeren en ondersteunen.

Het concilie van Trente bracht aan de Katholieke kerk het noodzakelijke herstel 'in hoofd en leden', het ontdeed haar van sloopende misbruiken, en maakte haar tegelijk weerbaar tegen de aanvallen van de heterodoxe reformatie.

Deze verdedigende houding van de Katholieke kerk is al spoedig veranderd in een aanval welke, behoudens tijdelijke inzinkingen, steeds breeder front heeft gekregen totdat hij, zooals tegenwoordig, een drievoudig offensief is geworden, leerstellig, hervormend en evangeliseerend.

De Spaansche kerk was een 'strijdende kerk' gebleven, al haar werkzaamheden waren daardoor gekenmerkt geworden. Zij bleef den beginselstrijd voeren, de voor Spanje geopende wereld van niet-Christenen verlevendigde het geloof, de Spaansche kerk zag zich bij voortduring de taak van verkondigster en verdedigster toegewezen. De oplaaiing van levensvreugde, van persoonlijken ondernemingszin, van wetenschappelijk onderzoek, van scheppingsdrang, van vergoddelijking van het eigen bestaan, - alle karaktertrekken van de Renaissance - konden in de

grootsche werkzaamheid van de Spaansche kerk worden opgenomen.

Wij wezen reeds met een enkel woord op de hooge vlucht die in Spanje de beoefening van de theologie en de metaphysica nam. Het middelpunt van de theologische studiën was de universiteit van Salamanca, die mannen als Vitoria, Melchor Cano, de beide Soto's, Domingo Báñez, Fray Luís de León, en andere groote theologen heeft voortgebracht. De theologie, die door Vitoria en Cano in haar grondslagen critisch was herzien, kwam tot den grootsten uitbouw waartoe het door de humanistische wetenschappen verjongde Thomisme reiken kon.

Vitoria, Cano, Báñez, Laínez en Salmerón hebben de richting aangegeven voor de ontwikkeling van de Spaansche theologie, en hun definitief-vormenden invloed hebben ook Luís de León en San Juan de la Cruz ondergaan.

In Melchor Cano was nog de hoekige verstandelijkheid, die grootendeels uit den geest van den tijd en de gevoerde polemieken kan worden verklaard. Naar mate deze leerstellige strijd luwde in de zekerheid van de verkregen dogmatische positie, week de polemiseerende, rationalistische theologie voor de evangeliseerende exegese. Cano, die dacht, schreef, onderrichtte en leerstellige besprekingen leidde ten tijde van het rumoer der godsdienstoorlogen in het midden van de zestiende eeuw, is de vurige contrareformatie theoloog, hard en streng voor alle verdenking wekkende richtingen en meeningen. Fray Luís de León, zijn leerling, is de milde exegeet, breed van blik. Hij richt niet meer een verweer tegen mogelijk afwijkende stelsels, hij wil aan de gevestigde overtuiging nieuw licht en nieuwe kracht geven. Dit komt ook tot uiting wat den vorm betreft, de landstaal die men gebruikte. De theologen dachten in de tweede helft van de zestiende eeuw niet meer in de eerste plaats aan de geleerden, de kenners van het Latijn en beoefenaars der humanistische wetenschappen, maar zij maakten hun geschriften toegankelijk voor een grooteren lezerskring, die zonder wetenschappelijke voorbereiding toch theologische voorlichting wenschte.

Oudere godgeleerden verzetten zich tegen deze nieuwigheid, zij veroordeelden de behandeling van de dogmatische vraagstukken in de landstaal, omdat zij vreesden dat hierdoor verwarring en betweterigheid bij den ongevormden lezer zouden ontstaan. Het schrijven van het Spaansch werd echter meer en meer gewoon, van den eersten tijd van de Renaissance af was er aan de landstaal wetenschappelijke aandacht gegeven en sinds Nebrija, Valdés, en Vives' opmerkingen over de spraakleer, was men met de bestudeering ervan voortgegaan. Nu werd het Spaansch volwaardig geacht voor de behandeling van de hoogste problemen; dit einde van den taalstrijd onder de theologen is ook voor de beoordeeling van de Spaansche Renaissance van groot gewicht[27]. Fray Luís de León heeft in het voorbericht van zijn 'Namen van Christus', *Nombres de Cristo*, de verdediging gegeven voor het schrijven in de landstaal. Zijn slotsom is deze: hoewel het altijd nuttig en lofwaardig is geweest goede en vrome boeken te schrijven ten einde de menschen op te wekken tot deugd en godsvrucht, is het in dezen tijd zoo noodig dat ik het voor ieders plicht houd - als God hem daartoe de gaven heeft gegeven - zich daarmede te belasten, en in onze taal, voor ieder toegankelijk, overdenkingen te schrijven over de Heilige Schrift of van algemeenen aard. Hiermede zullen zij een algemeene behoefte vervullen en goede lectuur geven in plaats van de schadelijke en leege litteratuur die de menschen nu in handen hebben.

De Augustijner monnik Malón de Chaide, een kleurig, breedsprakig stylist, wel forsch en frisch maar van geringer vlucht en minder fijn dan Luís de León, wijst in zijn voorbericht van 'De bekeering van Magdalena', *La Conversión de la Magdalena*, op het gemis aan goede lectuur in de landstaal en op den schadelijken

27) J.F. Pastor, *Las apologías de la lengua castellana en el siglo de oro*, deel VIII van *Los clásicos olvidados*, Madrid, 1929.
In het geschrift van dezen jongen Spaanschen geleerde, die thans aan de Universiteit van Groningen doceert, is op een zeer overzichtelijke wijze de taalstrijd in Spanje weergegeven. Door een keuze uit de werken van een aantal schrijvers is verder de rijkdom en zeggingskracht van het zestiende-eeuwsche Spaansch aangetoond.

invloed die de herderromans, de liefdespoëzie, en de ridderromans uitoefenden. Deze lectuur is, zoo zegt hij, ‘even gevaarlijk voor de jeugd als een mes in de handen van een woesteling’[28]. Het betoog van Malón de Chaide voor het gebruik van het Spaansch is ongeveer als volgt: ‘Het is niet te dulden dat men beweert in onze Castiliaansche taal geen ernstige boeken te kunnen schrijven. Zou onze taal dan zoo boersch en grof zijn dat zij alleen maar goed is voor dwaze verpoozingslectuur? Dit is een beschimping van het geheele Spaansche volk, want er is geen taal en er is ook nooit een taal geweest die de onze heeft overtroffen in rijkdom van vormen, of die zoetvloeiender van stijl is geweest en over lieflijker, verscheidener en treffender termen en wendingen zou beschikken. Onze taal blijft bij geen enkele ten achter in sierlijkheid van woorden, vormen en zinsbouw, zij bezit evenveel rhetorischen rijkdom en schakeeringen van woorden en beelden, indien zij die de pen voeren zich daar slechts op wilden toeleggen. Onze taal kan haar vollen wasdom niet bereiken als wij die schrijven haar niet zorgvuldig beoefenen, en ze maar laten verworden in den groven mond van het ongevormde en weinig kieskeurige volk. Kortom, ik hoop dat degenen aan wien de eer van Spanje na aan het hart ligt, zich zullen beijveren in de oefening van het hanteeren van onze taal. Dan zullen wij, met Gods hulp, spoedig alle belangwekkende en geleerde onderwerpen in haar geschreven vinden, en het Spaansch zelf zal vervolmaakt worden’[29].

Een voor een weerlegt Malón de Chaide de bezwaren welke zijn ingebracht tegen het gebruik van het Spaansch voor de theologie. Hij toont aan hoe ongegrond het is aan het Latijn de voorkeur te geven omdat de volkstaal niet geschikt zou zijn voor de behandeling van geleerde, abstracte en gewijde onderwerpen. Indien de schrijvers van den Bijbel en de wijsgeeren der klassieke oudheid de levende, gesproken taal hebben gebruikt, welk beginselbezwaar kan men dan inbrengen tegen het gebruik van het

28) Malón de Chaide, *La Conversión de la Magdalena*, ed. Clásicos castellanos, I, p. 59.
29) ib. p. 72.

Spaansch, dat daarenboven in zijn woordenschat en den rijkdom van zijn syntaxis niet achterblijft bij het Hebreeuwsch, Grieksch of Latijn[30].

De kracht der feiten, de dwang der omstandigheden, de geest zelf der Spaansche Renaissance brachten de beslissing. Het deftige, maar aan het bruisende leven onttrokken Latijn werd teruggedrongen en in de jonge, frissche volkstaal werden de werken geschreven van Carmelieten en Augustijnen, Dominicanen en Franciscanen, die in evangelischen ijver als zielszorgers zich richtten tot de groote groep van lezers die niet gevormd waren in universiteiten of 'colegios'. In dezen is het ook zeer merkwaardig dat de verdediging van Erasmus door den Benedictijn Alonso de Virués, in 1527, geschreven is in het Spaansch. Al de werken uit de godsdienstige wederopleving en den bloei van de ascetische en mystieke litteratuur, van Juan de Avila tot Juan de los Angeles werden in het Spaansch geschreven omdat men de Christelijke waarheden, die in beginsel waren aanvaard en leerstellig waren gedefiniëerd, tot een krachtigen levensimpuls wilde maken, tot een bron van innerlijke vernieuwing. Inderdaad bleef deze niet tot een enkel eenzaam klooster van strenge tucht beperkt, zooals men wel eens heeft willen doen voorkomen. Baumgarten schreef nog dat het volk aan het verhevenste dat Spanje heeft voortgebracht, den bloei van het geestelijke leven, geen deel had. Wel stond daar de kerk in haar schoonsten glans en verblindde zij door haar praal en kunstschatten, maar het volk werd er niet godsdienstig door verdiept, het kwam hoogstens tot de vervoering der verbeelding[31]. Er zou geen vroomheid, ware Christelijke vroomheid door zijn verwekt, de vroomheid die het gemoed reinigt en het aardsche bestaan adelt! Het hangt er van af waarheen men den blik richt. In de zestiende eeuw was er in Spanje wel veel droesem, de heffe des volks die aan gene zijde der orde en zedelijkheid leefde en van de voornaamheid der religie slechts schemerige

30) ib. p. 69-71.
31) H. Baumgarten, *Die religiöse Entwicklung Spaniens*, Straszburg, 1875, p. 10.

vermoedens had. Er waren ook tal van menschen die niet verder kwamen dan tot de uiterlijke vervulling der kerkelijke plichten, maar hoezeer verbreid de ware vroomheid, de deemoed des harten tegenover het Hoogere, de verlichting des geestes en de veredeling des levens was, kan men zien als men binnen treedt in de intimiteit van het persoonlijke bestaan van velen, mannen en vrouwen, soldaten, veroveraars, zeevaarders, geleerden, landedellieden, kunstenaars en dorpsgeestelijken.

Men kan wel, uitgaande van een algemeene kennis van het Spanje van de zestiende eeuw en de overwegend boersche geestelijkheid van het platteland, aannemelijk achten, of voorzeker aannemen, dat het peil van de geestelijkheid niet hoog was, zedelijk noch godsdienstig. Passende teksten daarvoor zijn te vinden bij moralisten, asceten en in de schoone letteren. Een Malón de Chaide spreekt bijv., met zijn gewone rhetorische heftigheid, van dorpsgeestelijken die zoomin konden prediken als hun brevier lezen, en niet in staat waren raad of voorlichting te verstrekken of terechtwijzingen te geven[32]. Deze opmerking zal, van haar kleurige franje ontdaan, wellicht voor verscheidene afgelegen dorpen en gehuchten juist zijn geweest, de talrijke uitgaven van ascetische en mystieke verhandelingen wijzen ook op het tegendeel in vele andere plaatsen.

Uiting van het diepe geloofsleven, van de onmiddellijke opneming in het dagelijksche bestaan van de beleden waarheden, is de Spaansche missie. Op den Benedictijn die Columbus op zijn tweede reis vergezelde ter prediking van het Evangelie in de pas ontdekte gebieden, waren spoedig andere missionarissen gevolgd. Eerst de Franciscanen, daarna de Dominicanen en ordeleden van St. Jeroen. Geen schip wendde tenslotte meer den steven naar de overzeesche bezittingen zonder een missionaris mede te voeren. In Mexico, Peru en de overige veroverde landen waren het de geestelijken die met gevaar van leven en gezondheid zich wijdden aan de maatschappelijke en geestelijke belangen van de inboor-

32) *La Conversión*, I, p. 279, verm. editie.

lingen, vaak tegen de Spanjaarden zelf in. Wat de genoemde orden en de Augustijnen, 'Mercedarios' en tenslotte de Jezuieten hebben verricht aan missie-arbeid, zal steeds Spanje en het Spaansche geloofsleven tot eer zijn. Honderden priesters zijn daarbij omgekomen, tengevolge van het schadelijk klimaat, of van ongelukken te land of te water, of verscheurd door wilde dieren, of door gebrek aan voedsel, of zij zijn gevallen als martelaren voor hun geloof. Zij hebben zich van het begin af gesteld tusschen de inlanders en de Spanjaarden, zij zijn de beschermers van de inheemsche bevolking geworden. De pausen Leo X en Adriaan VI hadden uitgestrekte bevoegdheden verleend aan de missie-geestelijken in de Amerikaansche wingewesten. Een der eerste missionarissen van Mexico, de Franciscaan Fray Toribio, die door de Mexicanen *Motolonía*, de arme, werd genoemd vanwege zijn ascetische levenswijze[33)], heeft in eenvoudige woorden de kern van de geschillen tusschen de geestelijkheid en de Spaansche kolonisten samengevat, geschillen die feller werden naarmate de tucht in het burgerlijk bestuur verslapte. 'De monniken', zoo schrijft hij, 'beschermden de inboorlingen tegen het onrecht dat de Spanjaarden hun aandeden, en als dezen verontwaardigd zeiden dat de geestelijkheid de inboorlingen begunstigde, ten nadeele van de Spanjaarden, dan antwoordden de monniken zachtmoedig, om hen tot rede en kalmte te brengen. Als wij, zoo zeiden zij, de inboorlingen niet beschermden, zoudt gij niemand hebben om u te dienen. Als wij hen helpen is het om hen te behouden en opdat gij hulp van hen kunt hebben. Door hen te verdedigen en te onderrichten dienen wij u en ontlasten wij uw geweten, want toen gij de zorg over hen op u naamt, was het met de verplichting van hen te onderwijzen. Het eenige echter waar gij aandacht voor hebt is voor het feit dat zij u dienen en u afstaan wat zij bezitten'[34)]. Karel de Vijfde had reeds vroegtijdig 'Protectores de Indios'

33) Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nuvea España*, Madrid, 1632, cap. CLXXI.

34) Fray Toribio de Benavente o Motolonía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, mod. uitgave, Barcelona, 1914, p. 170.

benoemd, en zeer humane voorschriften uitgevaardigd. De strijd tusschen de geestelijken eenerzijds en het burgerlijk bestuur met de kolonisten anderzijds is in den loop van de zestiende eeuw steeds scherper geworden. In de brieven en geschriften van de geestelijken is dan ook vaak sprake van de treurige behandeling van de inlanders door de kolonisten en de ambtenaren. Hetgeen Las Casas daar echter van vermeldt is zeer aangedikt. Na eenige eeuwen onvoorwaardelijk te zijn geloofd, in Spanje en daarbuiten, en voet te hebben gegeven aan zwarte legenden over de Spaansche kolonisatie, blijkt Las Casas nu, na het vergelijkend onderzoek der documenten, schromelijk te hebben overdreven, met lofwaardige bedoelingen overigens. Alleen de lezing van den brief van Fray Toribio de Benavente aan Karel V is reeds voldoende om het vertrouwen in de beweringen van Las Casas te schokken[35].

Behalve hun arbeid als geestelijke verzorgers en maatschappelijke beschermers hebben vele van de Spaansche missionarissen wetenschappelijk werk van beteekenis verricht door hun studie van de inheemsche talen, zeden, godsdiensten en beschaving. Prescott heeft van de Spaansche missionarissen gezegd: ‘Zij waren mannen van onbezoedelde reinheid des levens, doordrenkt van de geleerdheid die de kloosters schonken, en zooals zoovele anderen die de Roomsch Katholieke kerk had uitgezonden op zulke apostolische zendingen, achtten zij alle persoonlijke offers welke zij in de heilige zaak waaraan zij zich hadden toegewijd, moesten brengen, van luttele waarde[36].

Wat den arbeid van de Spaansche kerk in dezen betreft, denke men aan het feit dat reeds een halve eeuw na de ontdekking van Amerika er op het eiland Santo Domingo een universiteit werd gesticht (1538), en dertien jaar na dien had ook Mexico zijn universiteit. Voor Philips de Tweede stierf waren er al zes universiteiten in Amerika (behalve de genoemde waren er te Lima,

35) *Carta de fray Toribio de Motolonía al Emperador Carlos V*, opgenomen in den aanhang van de *Historia de los Indios*, verm. editie, p. 257.

36) Het zij mij vergund te verwijzen naar mijn *Hernán Cortés*, Thieme, 1933, p. 366.

Santiago in Chili, Santiago in Guatemala en in Santa Fe), en verder waren er tal van andere inrichtingen van onderwijs.

De argwaan, de overlast en de vervolgingen waaraan de Ongeschoeide Carmelieten met de nieuwe, strengere leefregels in het begin hebben bloot gestaan, zou men, aprioristisch, kunnen verklaren uit een minder innige godsvrucht in de zestiende eeuw, die zich tegen uitersten keerde welke men als overdreven zoo niet onechte vroomheid beschouwde. Het sprekendste document van de vervolgingen waaraan de jonge gemeenschap van Santa Teresa aanvankelijk heeft blootgestaan, vindt men in den brief dien zij hieromtrent aan Philips II heeft gericht, den vierden December 1577[37]. De Geschoeiden waren tenslotte gewelddadig opgetreden, men had deuren opengebroken, papieren in beslag genomen en San Juan de la Cruz gevankelijk weggevoerd. Een jaar tevoren waren al eens nonnen met excommunicatie bedreigd als zij de partij van Santa Teresa kozen. Dat het verder hard tegen hard zou gaan, dat zij zelf noch haar volgelingen eenige barmhartigheid van de tegenkanters uit de oudere Orde behoefden te verwachten, wist Santa Teresa wel zoo goed dat zij aan Philips schreef 'Ik heb met de gevangen genomen monniken zeer veel medelijden, en ik had liever dat zij den Mooren in handen waren gevallen want die zouden misschien nog ontferming hebben betoond.' Wellicht heeft San Juan iets dergelijks gedacht, zeker is dat hij aan de vlucht, en welk een romantische vlucht, de voorkeur heeft gegeven boven een afwachten van een beslissing die oversten van de Moederorde naar gevestigd recht zouden nemen. Na acht maanden in den kerker te hebben doorgebracht, vluchtte San Juan uit het Toledo'sche gevang.

Wat bewoog de Geschoeide Carmelieten tot zulk een barsche gestrengheid tegen de ascetische Ongeschoeide? San Juan werd tijdens zijn gevangenschap als een boosdoener behandeld, Santa Teresa schreef in Augustus 1578, ruim acht maanden na de gevangenneming van San Juan, dat hij al dien tijd in een cel had

37) *Epistolario de Santa Teresa*, Carta CCIV.

gezeten waarin de kleine, tengere man zich nauwelijks bewegen kon, en dat hij zonder passende verzorging was geweest[38].

Ook in dezen oordeele men niet te haastig. Indien jaren later de werken van San Juan nog in opspraak kwamen en er veertig punten uit werden voorgelegd aan de Inquisitie als strijdig met de Katholieke leer, moet men kunnen begrijpen dat zijn tijdgenooten, verontrust door allerlei dwalingen, gevaarlijke bevindelijkheid en misleidend mysticisme, met wantrouwen de beweging van Santa Teresa en de haren gadesloegen. Men was gereed deze beweging te vereenzelvigen met die der 'alumbrados', en de herinnering aan geruchtmakende processen, van lieden van voorgewend heilig leven, was nog levendig gebleven. De Orde der Geschoeide Carmelieten beschouwde Santa Teresa en San Juan c.s. als deserteurs, hun aanspraken op erkenning als nieuwe, strengere orde als aanmatigend, en hun optreden gevolg van ijdele zelfoverschatting en geestelijken hoogmoed. In dit licht bezien kunnen wij de gestrengheid der Geschoeiden betreuren maar toch ook begrijpen; hun optreden was niet willekeurig, zelfs de geeselingen van San Juan waren een erkende, disciplinaire straf[39]. Over Santa Teresa, 'dit onrustige vrouwke dat altoos op den weg was' zooals een smalende opmerking luidde, had ook de mare gegaan dat zij een afvallige was, dat zij geëxcommuniceerd was, en haar geschriften aan de circulatie waren onttrokken op last van de Inquisitie. Het is juist heel goed te begrijpen dat het waarlijk vroom en eenvoudig gemoed, opgeschrikt door de ergerlijke histories van bedriegelijke of begoochelde bigotte persoontjes[40], de grootste terughoudendheid en gestrengheid in acht nam tegen

38) Carta CCXLVI, Avila, Agosto de 1578,.... todos nueve meses estuvo en una carcelilla en que no cabía bien, con cuan chico es, y en todos ellos no se mudó la tunica....

39) Uitvoeriger hierover P. Silverio de Santa Teresa, *Obras de San Juan de la Cruz,* I, *Preliminares*, van p. 77 af.

40) Wat een kostelijke beschrijving geeft María de San José, in een bericht van uit het jonge klooster te Sevilla, van zulk een 'beata' die te Sevilla in de geur der heiligheid stond en op aandringen van allerlei aanzienlijke menschen in het nederige, pas gevestigde klooster der Ongeschoeiden werd toegelaten. En wat een nasleep van dwaasheden, die tragisch hadden kunnen worden!

alle naar mysticisme of bevindelijk subjectivisme zwemende uitingen en gedragingen. En evenzoo zijn de bedenkingen, overwegingen, en maatregelen van de Geschoeiden en van hooggeplaatste geestelijken te billijken als verstandige voorzorg die alles wilde mijden en uitsluiten wat buiten den geregelden en vertrouwden gang van zaken trad. 'Principiis obsta', hier, sluit de mogelijkheid van de dwaling uit, dood de kiem, was hun leus.

De gedachte aan de onbestendigheid van het volk, dat gemakkelijk de bekoring van het nieuwe, geheimzinnige, extreme, of het op de verbeelding werkende ondergaat en zelf geen bezonken, verworven oordeel heeft, raadde tot groote behoedzaamheid. Overwegingen van dezen aard waren het ook die de vertalingen van den Bijbel in de volkstaal verboden. De ongevormde lezer kon door willekeurige, slechts op eigen, gezaglooze, meening gegronde uitleggingen tot misvattingen geraken en misleidende opinies gaan verkondigen. Op den Spaanschen Index van 1559, aanvulling in dezen van dien van 1551 en 1554, werd onder de verboden boeken ook de in het Spaansch vertaalde Bijbel genoemd. De Bijbel was voor dien verscheidene malen in de Spaansche taal vertaald, en, behoudens tijdelijke en plaatselijke verbodsbepalingen, was hij in Spanje in vrijen omloop geweest, al sinds de vertaling die Alfonso de Wijze had laten maken en doen opnemen in de 'Algemeene Geschiedenis' die hij had laten samenstellen[41)]. De Inquisitie had later een nauwlettend oog gehad voor mogelijke tekst- of beteekeniswijzigingen door de Joden en Joodsgezinden; later, na de Reformatie, waakte zij ook voor Protestantsche tekstveranderingen. Gevolgen van deze waakzaamheid waren de verbrandingen van veroordeelde vertalingen, zooals die te Salamanca in 1492 en die van Valencia in 1497. Van de vaak vermelde Valenciaansche vertaling is zelfs geen exemplaar meer bekend.

Dit, sinds het midden van de zestiende eeuw ingevolge de bemoeiingen van Melchor Cano en de beslissing van Trente, tot stand gekomen verbod den Bijbel in de volkstaal te lezen, onttrok

41) Over Spaansche Bijbelvertalingen cf. *Romania*, 1899, van p. 360 af.

echter de Heilige Schrift niet aan het dagelijksch leven. Ten eerste, omdat de Vulgata in vrijen omloop bleef. De eigenlijke inhoud van de Trentsche gedachte was dat het lezen van den Bijbel schadelijk is voor het evenwicht van verstand en gemoed als er niet de noodige voorbereiding voor verkregen is. Verder bleef echter ook het volk in voortdurend en nauw verband met den Bijbel door bewerkingen en bloemlezingen ervan. Reeds vóór de Katholieke Koningen, maar vooral tijdens hun regeering, door hun zorg en aanmoediging, verschenen er *Evangeliën* en *Brieven*, voorzien van verklarende aanteekeningen. Deze waren bestemd voor de leeken, als stichtelijke lectuur. Een uitgave uit vele is die van Zaragoza van 1485, een bundel 'Evangeliën en Brieven voor het geheele jaar.' Koningin Isabella had last gegeven dat het leven van Christus, *Vita Christi*, van Ludolf den Karthuizer in het Spaansch werd vertaald. De vertaling van dit wijdloopige werk, een stichtelijke omschrijving der Evangeliën met vele verklaringen, stichtelijke opmerkingen en uitweidingen, verscheen in het begin van de zestiende eeuw in eenige zware deelen. Het werd wel de *Cartuxano*(*s*) genoemd, en is bijzonder geprezen door Santa Teresa, die voorschreef dat dit werk in elk klooster van haar orde moest voorhanden zijn. Dezelfde Montesino die deze *Vita Christi* had vertaald, heeft eveneens een bundel 'Evangeliën, Brieven, Leeringen en Profetieën' uitgegeven, welke in de eerste helft van de zestiende eeuw verscheidene malen herdrukt is. Verder waren er de officiëele gebedenboeken, en verzamelingen van stichtelijke overdenkingen uitgaande van de bijbelsche verhalen van het Oude en Nieuwe Testament, de Psalmen en de Brieven. De verschillende bundels beschrijvingen van levens van heiligen bevatten ook verwijzingen naar den Bijbel, of zelfs uitvoerige aanhalingen[42].

Dichters en tooneelschrijvers zochten gegevens in de bijbelsche geschiedenissen. Naar een oude gewoonte, die wij kunnen nagaan tot een mysteriespel van omstreeks 1200 dat de geschiedenis

42) cf. Morel-Fatio, *Bulletin Hispanique*, 1908, van p. 29 af.



Titelblad van de in 1502 te Alcalá de Henares verschenen Spaansche vertaling van de *Vita Cristi* van Ludolf den Karthuizer.

van de drie Wijzen uit het Oosten ten tooneele voert, werden de belangrijkste verhalen uit den Bijbel verwerkt tot ‘autos’, stichtelijke spelen. In den loop van de zestiende eeuw zijn deze vertooningen zeer verbeterd, en wat handeling, inkleeding, taal en gedachten aangaat, aanmerkelijk verrijkt, en tegelijkertijd bewijzen zij in hun allerhoogste uitingen hoe groot de kennis van de toeschouwers betreffende den Bijbel was. In de zeventiende eeuw worden die ‘autos sacramentales’ tot lyrische, dramatische en diepzinnig theologische spelen. Uit het midden van de zestiende eeuw zijn ons ook verscheidene van die theologische drama's bewaard waarin vraagstukken als ‘de vrije wil’, ‘de uitverkiezing’ ‘de gerechtigheid’, ‘de verzoening’ en andere worden behandeld. Zoo heeft het Spaansche volk voortdurend de inwerking van den Bijbel ondergaan, door lectuur en aanschouwing.

De vrome lezer behoefde niet te vreezen dat hij van stichtelijke lectuur zou verstoken zijn, hij ontving daarin overvloedig leering en leiding, die gedragen was door bijbelsche wijsheid. Talrijk zijn de verwijzingen naar de verhalen en de figuren uit den Bijbel in de Spaansche litteratuur.

Dezelfde evangeliseerende ijver die aan het eind van de vijftiende en in het begin van de zestiende eeuw werken in het licht had gegeven over ‘Het Lijden des Heeren,’ ‘De opgang naar het Paradijs’, ‘De richtende ster des Christelijken levens’, ‘De Biecht’ e.a., bracht binnen het bereik van iederen vrome die kon lezen een reeks van opbouwende, onderrichtende, zedekundige en mystieke geschriften.

De Spaansche kerk, die, zooals gezegd, haar hervorming lang voor het concilie van Trente had ondernomen, had aan de evangeliseerende zielszorg een steeds uitgestrekter en diepgaander karakter gegeven. Deze werkzaamheid was onder Ferdinand en Isabella begonnen door het krachtig initiatief voornamelijk van Kardinaal Cisneros. Hij had vele moraliseerende en mystieke verhandelingen laten vertalen, van Duitsche, Nederlandsche, Fransche en Italiaansche asceten en mystici. In het midden van de zestiende eeuw won deze arbeid aan omvang en beteekenis.

In het jaar 1478, hetzelfde jaar waarin paus Sixtus IV het kerkelijk verlof verleende voor de instelling van het Hof van Onderzoek naar de zuiverheid des geloofs, kortweg de Inquisitie genoemd, gaf Kardinaal Mendoza een catechismus uit, die tevens een algemeene verordening voor het maatschappelijke en zedelijke leven inhield. Het parochiale bestuur werd van uit de opnieuw georganiseerde diocesen nauwkeuriger geregeld. De pastoors kregen een zorgvuldig omschreven opdracht van hun taak als zielszorger en opvoeder. Hun werd opgedragen iederen Zondag de kinderen te onderrichten in de beginselen van de Christelijke leer en de kerkelijke plechtigheden. Er moest ook worden toegezien dat de geloovigen bij het binnenkomen in de kerk wijwater namen. Doop- en biechtregisters moesten worden aangelegd. Op alle Zon- en feestdagen diende er bij een der kerkelijke diensten een prediking te worden gehouden, een verklaring van een bijbelsche geschiedenis of een tekst, zoodat de geloovigen ingeleid werden in de kennis van de Heilige Schrift en het Christelijke geloof.

Zoo ging de uiterlijke reorganisatie van de Kerk, de zuivering van feilen en de bestendiging van de episcopale macht onder den Spaanschen primaat en onder de Kroon, samen met een strakkere disciplinaire regeling en verordeningen voor de zielszorg van de eenvoudige geloovigen.

Een van de eerste schrijvers in wien de kerkelijke, evangeliseerende zielszorg tot uiting komt, is Hernando de Talavera, eerste aartsbisschop van het veroverde Granada († 1507). Op hoogen leeftijd zette hij zich nog tot het leeren van Arabisch ten einde voor de Mooren te kunnen prediken. Men zal misschien eenige bezwaren opperen tegen zijn kerstening van de Mooren als men weet dat hij de voornamen en de geleerden onder hen ontvankelijk voor zijn argumenten poogde te maken door hen vriendelijk in zijn paleis te ontvangen, en hen na een minzame uiteenzetting van de Christelijke leer met zijden stoffen en hoog gewaardeerde scharlaken mutsen te begiftigen. Van de hand van Hernando de Talavera zijn verschillende werken verschenen, die

zeer belangrijk zijn als geschiedkundig document betreffende de ontwikkeling van de zielszorg. Hij heeft geschreven over de geloofsleer en de zedekunde, op toegankelijke, eenvoudige manier, en over de dagelijksche gedragingen, de welvoegelijkheid, de betamelijkheid, goede manieren, verkeerde hebbelijkheden, ongepastheden en ondeugden. De vertaling van den titel van een zijner samengevoegde uitgaven luidt in de oude breedsprakigheid aldus:

> Kort en nuttig Overzicht
> van wat ieder Christen moet weten,
> met andere zeer nuttige verhandelingen,
> samengesteld door
> den Aartsbisschop van Granada.

Dit werk bevat, zoo gaat de ondertitel voort, een korte en nuttige uiteenzetting van wat ieder Christen dient te weten. Het houdt in een aanwijzing of waarschuwing betreffende alle manieren waarop wij tegen de tien geboden kunnen zondigen. Ieder Christen, man of vrouw, dient deze verhandeling aangaande de biecht aandachtig te lezen telken male voor het ter biecht gaan. Verder is hier in opgenomen een korte samenvatting over het nakomen van de verplichtingen in werk of ambt. Een verhandeling over hoe men dient te communiceeren. Wijders, een zeer profijtelijk betoog tegen het kwaadspreken, hetgeen een zeer groote en veel voorkomende (!) zonde is. Verder, een vrome verhandeling over de beteekenis van de misplechtigheden. Een stichtelijke en nuttige vermaning tegen de overdaad in kleeding en schoeisel, het eten en het drinken. Dan ook, een nuttige uiteenzetting over hoe wij zorg dienen te hebben dat wij den tijd goed gebruiken, en hoe wij onzen tijd moeten besteden opdat er geen oogenblik verloren gaat.

* * *

Een werk derhalve dat het geheele menschelijke leven wil omvatten en beinvloeden, zoowel het maatschappelijke bestaan,

de betrekkingen tusschen de menschen onderling, de persoonlijke gedragingen, de goede vormen, de elementaire verplichtingen jegens zichzelf en de naasten, alsook het geestelijke leven in zijn verschillende geledingen, van de simpele betrachtingen der geboden en voorschriften af tot de hoogten van de door Gods aanwezigheid overstraalde godsvrucht. Een opvoedkundig werk dat soms kan verbazen door zijn gemoedelijkheid bij de raadgevingen voor het alledaagsche leven, het bijna kinderlijke onderricht in de beginselen der wellevendheid en die van de Christelijke leer en de kerkelijke diensten, maar dat tegelijk inluidt een tijd van bloei van het godsdienstige leven.

In de jaren die volgen, na den dood van den vromen aartsbisschop van Granada, een man met Joodsch bloed en met de waardigheid van een Oudtestamentischen profeet, kwamen werken in het licht die getuigden van de godsdienstige wederopleving in Spanje. Aanvankelijk nog geschriften over verklaringen van de Heilige Schrift, of van zedekundige strekking, verhandelingen over Christelijke deugden en zedelijke volmaaktheid, ‘gidsen voor zondaren’ en bezonken overpeinzingen. Daarna kwam de bloei van de Spaansche mystiek, die in de wereldgeschiedenis haar evenbeeld niet heeft, teere mystiek doorstraald van bovenaardsch licht, nuchter echter, zakelijk in de beschrijving van den weg die opstijgt naar de vereeniging met God, zakelijk in de ontledingen van eigen gewaarwordingen en in het overzicht van wat den mensch op zijn gang tot de aanschouwing Gods kan hinderen of voorthelpen.

Iedere kant en iedere ervaring van het zedelijke en godsdienstige leven wordt in die mystieke en ascetische werken voorwerp van diepgaande studie, 's menschen wezen wordt in zijn samenstel van ineengevlochten geestelijke en lichamelijke aandoeningen ontleed en volgens de bestemming gericht.

Een menschenleven zou niet toereikend zijn om een indeeling te maken, of een overzicht te geven van den ontzaglijken rijkdom van de Spaansche mystieke litteratuur. Honderden geschriften liggen nog in manuscript en zijn in hun onderlinge betrekkingen,

in hun theologisch, wijsgeerig en zielkundig stelsel nog niet bestudeerd. In deze inleidende studie bepaal ik mij tot de asceten en mystici die reeds bij hun leven verstrekkenden invloed uitoefenden. Over elk hunner wilde ik nu eenige korte opmerkingen maken, over hun leven en hun werken. Hun onderlinge samenhang en de aard van hun werk zelf komen in de volgende hoofdstukken ter sprake.

Tegen het eind van de vijftiende eeuw, omstreeks 1497, werd in het Andaloezische plaatsje Osuna, dat doortrokken was van Moorsche overleveringen en invloeden, geboren als zoon van bescheiden lieden Francisco de Osuna. Dezen naam, *van Osuna*, nam de jonge man naar een gewoonte uit dien tijd aan bij zijn intrede in de orde der Minderbroeders, waarin hij spoedig tot aanzien kwam en waardigheden verkreeg. In dienst van zijn orde maakte Francisco de Osuna verscheidene reizen, in Frankrijk, het Rijnland en de Nederlanden, landen waarmede hij blijkens zijn geschriften in innige betrekking stond. Het aanzien dat Francisco de Osuna genoot in zijn orde blijkt, behalve uit de zendingen naar de vermelde landen, ook uit de voor een jongen man van nauwelijks dertig jaar zeer eervolle benoeming tot commissaris-generaal van de Franciscanen in de overzeesche bezittingen, een benoeming welke hem vóór het jaar 1531 is geworden en welke hij om gezondheidsredenen niet heeft kunnen aanvaarden. Zijn zwakke gezondheid - als voor zoovele Spanjaarden schijnt ook hem het verblijf in de 'triestige, nevelachtige, vochtige, kille Nederlanden' noodlottig te zijn geworden - was oorzaak van een vroegen dood. Omstreeks het jaar 1540 was de beroemde, jonge Franciscaan reeds van dit leven verscheiden. Beroemd, inderdaad. In minder dan een eeuw waren er van zijn werken ongeveer zestig uitgaven verschenen, en eenige vertalingen. Onder de aandachtigste lezers van zijn geschriften heeft Santa Teresa behoord, die eigenhandig gedeelten daaruit heeft overgeschreven en tot uitgangspunten van haar overpeinzingen en beschouwingen heeft gekozen. In haar *Levensgeschiedenis* vertelt Santa Teresa dat haar oom Don Pedro, uit Hortigosa,

haar een exemplaar van een werk van Francisco de Osuna had gegeven waarin zij beslissende leiding vond voor haar geestelijk leven[43]. De vrome overlevering zegt dat het exemplaar hetwelk de Ongeschoeide Carmelieten, de zusters van San José te Avila, bewaren, hetzelfde is als dat wat Don Pedro aan zijn nicht Teresa schonk alvorens zij op weg ging naar het plaatsje Becedas in de provincie Avila, waar zij genezing ging zoeken voor haar smartelijke ziekte. Ook is Santa Teresa's copie bewaard gebleven.

Francisco de Osuna is bij het nageslacht blijven voortleven voornamelijk door een gedeelte van zijn werk, een gedeelte dat als een zelfstandig geschrift is uitgegeven en bestudeerd, het zoogenaamde 'Derde Alphabet', *Tercer Abecedario.* Dit is het derde deel van een in alphabetische volgorde geschreven reeks van overdenkingen, waarvan het eerste een aanschouwelijke verklaring van de beteekenis van het lijden van den Zoon des Menschen is, in den kleurigen trant van een letterkundig geschrift uit die dagen. Het tweede is een dien tijden zoo geliefd geestelijk oefenboek, een handleiding voor de innerlijke zuivering, voor de tucht der zinnen en het richten van de aandacht naar de dingen des geestes. Het is een handboek voor den leek, die in de moeilijke taak van de godsdienstige veredeling van zijn leven moet geholpen worden door stellige aanwijzingen, en verpoosd en opgewekt moet worden door uitweidingen over stichtelijke onderwerpen, heilige voorbeelden, en versterkt moet worden tegen de verlokkingen door het sombere uiteinde van den weg der zonde.

Het derde deel, de beroemde *Tercer Abecedario*, behandelt den inkeer tot zichzelf, de stille bespiegeling, den 'recogimiento', waartoe de eerste deelen de ethische voorbereiding hebben gegeven. Osuna zegt in zijn voorbericht dat dit 'Derde Alphabet' de leer van het innerlijk gebed inhoudt; mystieke theologie, leer van de bezonken overpeinzing noemt hij dit 'innerlijk gebed.' De zelfinkeer, de 'recogimiento' omschrijft Osuna nader in de vijftiende verhandeling met deze woorden 'deze bijzondere

43) *Vida*, cap. IV,.... teniendo aquel libro por maestro.

zelfinkeer is de volkomen afzondering in het stille gebed tot den Heere, waarbij men alle aandacht aan andere zaken of verrichtingen van zich afzet, en dan dient gij U van de wereld afgestorven te beschouwen[44]. De drie volgende 'Alphabetten' vormen geen stelselmatige aaneensluiting met de eerste drie, maar zijn er omschrijvingen, herhalingen, uitleggingen of toepassingen van.

Na verwant met Francisco de Osuna in geest en leven was de Franciscaan Pedro de Alcántara, die een goede eeuw na zijn dood, in 1669, heilig is verklaard. Met Osuna heeft San Pedro grooten invloed uitgeoefend op de geestelijke vorming van Santa Teresa, en waarlijk, hij was er de man naar om indruk te maken op het boetvaardig hart van de vrome non uit Avila. Pedro de Alcántara was als jeugdig, adellijk, student in de orde der Franciscanen getreden, en had van het begin af de aandacht op zich gevestigd door zijn ascetische, beschouwende godsvrucht. Hij werd spoedig een man van gewicht in zijn orde, waarin hij leefde volgens de oorspronkelijke leefregels van Sint Franciscus, voor welker hernieuwde instelling hij de pauselijke toestemming en machtiging verkreeg[45]. Te dien einde had San Pedro een reis te voet naar Rome gemaakt, als een pelgrim uit het verleden, terwijl hij te voren langen tijd als een anachoreet had geleefd.

Zijn leven was echter niet de afgezonderde gelukzalige bespiegeling van een kluizenaar. De belangrijke opdrachten die zijn orde hem verleende en zijn eigen apostolische natuur richtten zijn aandacht naar de wereld, de maatschappij, de menschen. Dit had hem ook bewogen een geschrift uit te geven dat voor een ieder toegankelijk en verkrijgbaar zou zijn, een 'Verhandeling over het gebed en de meditatie'. Santa Teresa vertelt van hem in haar 'Levensgeschiedenis' dat San Pedro nooit langer dan anderhalf uur per etmaal sliep, en dan nog zittend op den grond, met het hoofd tegen een balk geleund. Hij ging uiterst karig gekleed en at soms in eenige dagen niet. Een schrijnend boete-

44) *Tercer Abecedario*, cap. II, ed. N.B.A.E. XVI, p. 484.

45) In 1540 stichtte S. Pedro de Alcántara, het eerste klooster naar de oorspronkelijke leefregels van de Minderbroeders.


Norte de los estados:
En que se da regla de biuir a los Mancebos: y a los Casados: y a los Biudos: y a todos los Cõtinentes. Y se tratã muy por estenso los remedios del desastrado Casamiẽto: enseñando q̃ tal ha de ser la vida del christiano casado. Compuesto por el reuerendo padre fray Fracisco de Ossuna: comissario general de la orde de sant Francisco. En las prouincias de las Indias peginar occegno.

Titelblad van een in 1550 te Burgos verschenen zedekundig werk van Francisco de Osuna.

kleed veroorzaakte hem voortdurende kwellingen[46]. Om dezen man Gods heeft de volksverbeelding vele legenden gedicht, die echter de sobere, bescheiden heiligheid van zijn leven niet kunnen overtreffen. Zijn 'kleine gebedsboekskens', zooals Santa Teresa zijn geschriften noemt, zijn populaire inleidingen tot het mystieke leven, en treffend erin is ook weer de groote nadruk die wordt gelegd op de geestelijke 'oefening', de spanning van den wil, het energieke karakter van de voorbereiding tot de bezonken vroomheid.

Omstreeks het jaar 1510 verzocht een jonge dokter als leekebroeder te worden toegelaten in een klooster der Franciscanen; het was Bernardino de Laredo, die na veel weifelen tot dien gang was besloten. Als leekebroeder wijdde hij zich aan drie dingen, aan het genezen van zieken, aan het mediteeren over de heilsfeiten, en aan een dichterlijke liefde voor de natuur. Van zijn hand verscheen, niet geteekend, een met poëtischen gloed, en tegelijk zakelijke duidelijkheid geschreven 'Bestijging van den Berg Sion'[47], langs den weg der beschouwing. Het boek bevat een ontleding van ons zelf, als handleiding, de leer van het volgen van den Christus, en het vereeren van God in de 'contemplación quieta', de stille bespiegeling, het innerlijk gebed. Van den auteur melden de eerste uitgaven niets. Het titelblad zegt slechts dat het boek is samengesteld in een klooster der Minderbroeders. Laredo, Andaloezïër als Osuna, heeft de kenmerken van zijn ras, hij is peinzend, gelaten, hij geeft zich neer onder den druk van het leven, hij spreekt minder van krachtige inspanning dan wel van de stille beschouwing der liefde. Misschien is het quietisme dat Pfandl naar de gegevens van Peers in hem ziet[48] en de volgens Sainz Rodríguez naar het pantheisme zwemende natuur-lyriek[49] toch minder gevolg van de lectuur der noor-

46) Santa Teresa, *Vida*, cap. XXVIII.
47) Titel en werk zijn een voorbode van San Juan de la Cruz. De *Subida al monte Sión por la vía contemplativa* kwam in 1535 te Sevilla in het licht.
48) Pfandl, *Spanische Nationalliteratur*, p. 159.
49) P. Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España,* p. 224.

delijke mystici of van beinvloeding door de ‘alumbrados’, maar slechts een uiting van zijn zuidelijke, eenigszins weeke geaardheid met een overwegende ‘Andaloezische droefheid’, de ‘tristeza andaluza’, die droomerig, gelaten en dichterlijk stemt. Santa Teresa had een gunstig oordeel over Laredo's werk, bij de vergelijking van haar geestelijke ervaring met de beschrijving van Laredo van de eigenschap van het innerlijk gebed vindt zij een troostende overeenkomst[50].

Onder de in de zestiende eeuw veel gelezen ascetische schrijvers behoort Diego de Estella († 1578), eveneens een Franciscaan, maar zeer verschillend van de vorige. Estella, in de wereld Don Diego de Ballestero, een man van groote geleerdheid en verkeerend met voorname lieden, onder wie de bekende Ruy Gómez de Silva genoemd moet worden, spreekt op andere wijze tot zijn lezers dan de overige asceten en mystieken. Hij is niet ‘slecht en recht’, maar uiterst zorgvuldig in de bewerking van zijn ‘Overpeinzingen over de ijdelheid der wereld’, zijn ‘Zeer devote overdenkingen over de liefde Gods’ en zijn ‘Leven, lofprijzingen en voortreffelijkheden van den Evangelist, den Heiligen Joannes’. Fray Diego verbergt zijn te Salamanca verkregen boekengeleerdheid niet, hij was dan ook officieel theologisch raadgever van Philips II, en dat zette een stempel op den mensch en den schrijver. Hij is echter duister noch hoovaardig; men zou hem te verstandelijk, te doceerend, te weinig innig kunnen vinden, gezocht ook in zijn stijl en woordenkeus, die echter beide lof verdienen om hun Spaansche zuiverheid. Het feit dat Ricardo León, de moderne romancier in een gewaad uit de gouden Eeuw, een nieuwe uitgave van Estella heeft gegeven, spreekt voor den stylist Estella, voor de zuiverheid van zijn taal en beelden, niet echter voor de warmte en innigheid van zijn gevoel[51]. Welk een gloed van heilig, mystiek leven, welk een sprankeling van geloofsvuur, welk een nederige verborgenheid

50) *Vida*, cap. XXIII.

51) De uitgave van Ricardo León van de *Meditaciones devotísimas del amor de Dios,* Madrid, 1920, is naar de editie van 1578.

van eigen ervaringen ligt er echter besloten in het werk van het ‘heilig patertje’ van Philips II, Alonso de Orozco, een Augustijn. De zuiverheid van zijn taal en stijl hebben hem tot een der autoriteiten van het Spaansch verheven, zijn verhandelingen over het innerlijk gebed en de mystieke vereeniging maken hem tot een der diepste Spaansche ervaringsmystici. Een man met een klaar, nuchter verstand was hij, een zeer scherp opmerker, die niet zooals Luís de Granada schijn voor werkelijkheid nam bij onevenwichtige menschen wier gevoelsstoornissen en ontwrichte verbeelding een mare van heiligheid en wonderen had doen ontstaan. Hij was een geleerde, een hoveling, een apostel, een adellijk heer; hij was echter in zijn veelvuldige betrekkingen met de wereld een man die in het volstrekte leefde en van daaruit zichzelf, de menschen en de wereld beoordeelde. Dit deed hem als een boeteling leven. Eereambten en waardigheden wees hij van de hand. Hij beschreef, uit den rijkdom van zijn eigen ervaring - die hij niet onthulde - de onderscheidene fazen van het ascetische en mystieke leven. In 1544 verscheen zijn ‘De hof des gebeds en de berg der beschouwing’. Dit was de eerste van zijn mystieke verhandelingen, die zoo voortreffelijk zijn geschreven dat men in stijl noch in keus der woorden het geduldige zoeken bemerkt. Zij groeien uit den schrijver op als bloemen, schoon, natuurlijk, met eigen leven, zoo reikt hij ze aan zijn lezers, als berichten uit een bestaan dat aan de aarde onttrokken was. Orozco schreef over ‘Het bestuur van de ziel,’ ‘Over den geestelijken echt’, ‘Brieven tot richtsnoer in iederen staat des levens’, en deze en andere, zooals zijn eigen ‘Bekentenissen’, beschrijven den weg die tot de mystieke eenheid met God voert.

Een man die door zijn aard en zijn arbeid een belangrijk document vormt voor de kennis van den Spaanschen mensch en de Spaansche samenleving uit de zestiende eeuw is Juan de Avila, bijgenaamd de Apostel van Andaloezië. Als jongen van nauwelijks veertien jaar verliet hij in 1514 zijn geboorteplaats Almodóvar del Campo (gelegen in de provincie Ciudad Real) om in Salamanca te gaan studeeren. Na eenige jaren kwam de jeugdige

student weer thuis en leefde aldaar in de strengste zelftucht en bijna als een kluizenaar. Na deze innerlijke voorbereiding ging hij naar de jonge en reeds beroemde Universiteit van Alcalá de Henares en zat er onder het gehoor van mannen met grooten naam als beoefenaars van de humanistische wetenschappen en van de theologie. Alcalá was in die jaren sterker bewogen door den geest van het humanisme en de Renaissance dan Salamanca, het was als jonge universiteitsstad ook meer ontvankelijk voor nieuwe gedachten en nieuwe stroomingen. De invloed van den stichter, Cisneros, werd er ook nog sterk gevoeld. Juan de Avila, die omstreeks 1525 tot priester was gewijd, nam zich na het beëindigen van zijn studie voor naar het pas veroverde Mexico te gaan als missionaris. Hij handelde daarbij in den geest van den grooten kardinaal, wien de evangelisatie en de missie zeer ter harte waren gegaan. De onrust, de bewegelijkheid, het verlangen naar telkens nieuwe gezichtseinders, de drang tot grootsch, scheppend werk die wij bij alle groote figuren van de Renaissance zien, uitten zich ook bij Juan de Avila, hoewel deze ze leidt in de bedding van het apostelwerk waartoe hij zich geroepen voelde.

Reeds was hij op het punt scheep te gaan naar het pas door Hernán Cortés in bezit genomen Mexicaansche rijk, toen hij op aandrang van een bejaarden priester van besluit veranderde en het evangelisatiewerk in Spanje verkoos boven de missie. Het moest echter een werk van groote afmetingen zijn dat zijn tot voortdurende actie opbruisenden geest kon bevredigen. De grenzen van een parochie, de wanden van een kerk, zouden hem benauwd hebben, enkele honderden toehoorders geleken hem te gering voor een ijver die een wereld tot arbeidsterrein zou hebben gewild. Zoo dan niet van land tot land, dan toch van dorp tot dorp zou hij trekken, predikend, vermanend, leidend, bouwend. Zijn constructieve arbeidzaamheid strekte zich over velen uit, over de eenvoudige, van Moorsche invloeden doortrokken Andaloezische landbevolking, en over de voornamen uit den lande. Voor de dochter van de adellijke familie Guadalcázar schreef hij zijn beroemd gebleven *Audi filia*, nadat zij onder zijn prediking

voornemens was geworden van levensstaat te veranderen. De markies van Lombay, hertog van Gandía, was zijn bekeerling en trad toe tot het genootschap van Jesus waarvan hij een luisterrijk generaal zou worden. De zoon van den graaf van Bailén, die van den markies van Priego, en andere voorname jongelieden trokken zich onder zijn invloed uit de wereld terug. Hij stichtte scholen en bereidde de onderwijswerkzaamheden van de Jezuieten op onderscheidene plaatsen voor. Zijn prediking trof de ongeletterden door de bewogenheid van den spreker zelf; woord, gebaar en toon waren de onmiddellijke weergave van een innerlijke beleving van de voorgehouden waarheden. Juan de Avila sprak uit de volheid zijns harten, hij sprak als een bezield dichter en man door God gezonden. Zijn scherp ontledend verstand, zijn grondige studies in letteren en theologie stelden hem ook in staat met betoog en verhandeling diegenen te overtuigen en te richten die hun geestelijk leven onder de tucht van het verstand hadden gebracht.

In de eerste jaren van zijn arbeid als rondtrekkend prediker, wiens vlammende woord de menigte in vervoering bracht, werd Juan de Avila door sommigen met argwaan nagegaan. De Inquisitie van Sevilla was door het ontdekken van groepen die geschriften van Luther en andere hervormers met instemming lazen, en van bevindelijke conventikels, wantrouwend geworden ten opzichte van een ieder wiens woord en gedragingen afweken van het gelijkmatige geheel. Zij gelastte de gevangenneming van Fray Juan de Avila in 1532, maar stelde hem na eenige maanden in vrijheid, overtuigd van de zuiverheid zijner leer. Zoo groot werd zelfs het gezag van Juan de Avila dat Santa Teresa haar, op gezag van den Inquisiteur Soto, herschreven ‘Levensgeschiedenis’ aan den ‘apostel van Andaloezië’ opzond, ter beoordeeling van de zuiverheid van haar meeningen en de betrouwbaarheid van haar ervaringen en de openbaringen die haar waren gedaan. In een brief aan haar biechtvader P. Ibáñez schrijft Santa Teresa dat het oordeel van Juan de Avila voor haar beslissend was. Zij zal zich voornamelijk tot Juan de Avila gericht hebben om haar

bijzondere innerlijke ervaringen, waarover zoo uiteenloopend werd geoordeeld, voor te leggen aan den auteur van *Audi filia*[52]. In dezen commentaar op Psalm 44:11, 12, had Fray Juan een uiteenzetting gegeven van de ware en de valsche openbaringen, en de criteria ervan, welke Santa Teresa nu aan de hare wilde toegepast zien.

Juan de Avila, een leermeester van heiligen als Santa Teresa, San Francisco de Borja, S. João de Deus, en het lichtende voorbeeld van Luís de Granada, is vooral door zijn leven en werk, in mindere mate door zijn geschriften, een belangrijke schakel in de ontwikkeling van de Spaansche mystiek. Zijn geschriften zijn van een ascetische godsvrucht, soms leerstellig, zooals enkele van zijn 'Brieven' aan geestelijken of voorname heeren, soms van een gevoelige en verheven teederheid, zooals in zijn 'Brieven' gericht aan vrouwen die ziek of bedroefd waren.

Een mysticus, zij het dan niet in de volle beteekenis van het woord, was de Augustijn Fray Luís de León († 1591), een glorie der Spaansche letteren. Hij was een begaafd humanist, een knap theoloog, Spanje's grootste lyrische dichter, en als schrijver van het werk over 'De Namen van Christus' een der merkwaardigste figuren uit de wereldlitteratuur. De Spaansche Renaissance heeft in hem een van haar doorluchtigste vertegenwoordigers in den zin van de vrije ontplooiing van de persoonlijkheid binnen de erkenning van de waarheid van het Christelijk beginsel. Hij was als geleerde een man van de rede, van het critisch onderzoek en het zelfstandig werkende verstand, aan hetwelk een ander gebied is toegewezen dan aan het geloof[53]. Zijn Joodsche herkomst, zijn scherpe, ironische geest, zijn onverzettelijkheid, zijn onafhankelijk oordeel, gevolg van uitgebreide humanistische en theologische studies, allerlei voor tweeërlei uitleg vatbare gezegden op zijn colleges aan de Universiteit van Salamanca, en vertalingen van gedeelten van den Bijbel, brachten hem in opspraak, en na-

52) Juan de Avila, *Epistolario espiritual*, ed. Clás. Cast., p. XV, noot.

53) Bell, *Luís de León*, p. 258, haalt een hier toepasselijk woord van Fray Luis de Leon aan: 'habitus fidei et habitus scientificus possunt concurrere.'

ijverige lieden klaagden hem bij de Inquisitie aan. Jaren van gevangenschap scherpten zijn geest, zijn antwoorden in de processtukken klinken nu nog honend en schamper, en zij getuigen van een ongewone intelligentie. De vrijspraak heeft hem in zijn later leven niet voor hernieuwde aanvallen van zijn vijanden beschermd. De snijdende scherpte van zijn uitmuntend bewerktuigd verstand was tijdens zijn langdurig proces een geducht wapen geweest, hij leed er echter zelf het meest onder, het zette zijn aanklagers nog meer tegen hem op, en Fray Luís was zelf een man des vredes. Zoo ergens dan blijkt dit in zijn gedichten, kostelijke kleinoodiën door den klassieken eenvoud, waarin hij het beschouwende leven in de eenzaamheid bezingt. Het nageslacht is Luís de León blijven eeren om de zuiverheid van toon van zijn verzen, waarin hij de klassieke vormenschoonheid vereenigt met den geest van zijn tijd in de innigheid van een sterk persoonlijk gevoel. Ook wordt heden ten dage in Spanje nog veel gelezen een geschrift van Luís de León over de volmaakte huisvrouw, *La Perfecta Casada.* In dit opvoedkundige werkje wordt aan de Spaansche vrouwen het ideëele beeld van de volmaakte echtgenoote getoond. De vrouw moet zuinig zijn, vlijtig, een liefhebbende steun voor haar man, zij moet niet uithuizig zijn, geen andere dan stichtelijke boeken lezen, zij moet mild voor armen en behoeftigen zijn, vriendelijk voor het personeel, zwijgzaam en ingetogen, een goede moeder en een volgzame echtgenoote.

Luís de León is onder de ascetisch-mystieke schrijvers te rekenen vanwege zijn onvergelijkelijke verhandeling over eenige namen waarmede de Christus in den Bijbel is aangeduid. Deze namen zijn zinnebeelden, van veelvoudige beteekenis, het zijn als het ware ‘formulen waarin God op wonderbaarlijke wijze heeft besloten wat het menschelijke verstand bevatten kan en wat voor ons noodig is te weten’[54]. Luís de León, goed hebraicus en graecus, geeft van een aantal namen een uitvoerige ver-

54) *Los nombres de Cristo*, I, § 1,.... estos nombres son como unas cifras breves en que Dios maravillosamente encerró todo lo que acerca desto el humano entendimiento puede entender y le conviene que entienda....


LA PERFECTA
CASADA
POR EL MAESTRO
Fray Luys de Leon.

Con priuilegio.
EN SALAMANCA,
En casa de Iuan Fernandez.

Titelblad van een zestiende-eeuwsche uitgave van het werk van Fray Luís de León over de volmaakte echtgenoote.

klaring, eerst een letterlijke weergave van het woord, daarna de verschillende beteekenissen die het genoemde woord en de bedoelde zaak konden hebben in de oorspronkelijke samenleving waarin ze werden gebruikt, en vervolgens welke de beteekenis ervan wordt met betrekking tot den Christus. De behandelde namen zijn Spruit, Aanschijn Gods, Weg, Arm Gods, Vader der toekomstige eeuw, Koning, Bruidegom, Zoon Gods, De Geliefde, Lam.

Ook heeft Luís de León het *Hooglied* vertaald en er een commentaar aan toegevoegd, een letterlijke, niet een zinnebeeldige verklaring, aanteekeningen van een philoloog en niet van een theoloog, zegt hij zelf. Eveneens heeft Luís de León een verklaring gegeven van het boek Job, een der schoonste commentaren die ooit over dit verheven ethisch-wijsgeerige werk zijn geschreven, welks sluitsteen is: niet steeds straft God de zondaren in dit leven noch zijn zij die in dit leven zwaar bezocht worden in het bijzonder schuldig. Prachtig, en naar taal en naar innerlijke beleving waardig aan het oorspronkelijke is de - niet voltooide - vertaling van Luís de León in terzinen van het boek Job. Hierdoor alleen al heeft hij een voorname plaats onder de asceten en religieuse dichters. Zoo ook behooren zijn vertalingen en de dichterlijke commentaren van de Psalmen tot het beste van de Spaansche verskunst en de mystieke lyriek.

Een Spaansch ascetisch schrijver van wereldberoemden naam is Fray Luís de Granada († 1588), de auteur van het in vele talen vertaalde boekje *Gids voor Zondaren.* Als zoon van arme Gallicische ouders werd Luís de Sarria in 1504 te Granada geboren. Op een en twintigjarigen leeftijd trad hij in de orde der Dominicanen, en nam hij den naam van zijn geboorteplaats aan. In zijn jeugd had hij de hulp en steun gehad van den graaf van Tendilla, in de geschiedenis ook bekend gebleven om zijn voorspraak bij Philips voor de vervolgde Ongeschoeide Carmelieten, volgelingen van Santa Teresa. Luís de Granada was een der grootste redenaars van zijn tijd, zijn groote begaafdheid maakte hem tevens tot een belangrijk man in zijn orde. Van zijn werken, leerstellige be-

schouwingen, preeken en stichtelijke overdenkingen, levensbeschrijvingen (o.a. van Juan de Avila) en vertalingen, is het meest bekend geworden en gebleven de vermelde 'Gids voor Zondaren', *Guía de Pecadores*. Deze 'gids' handelt in het eerste gedeelte over de bekeering, waartoe de schrijver zoekt te bewegen door overdenkingen over het laatste oordeel, de gelukzaligheid van de rechtvaardigen en de straffen van de verworpenen. Hij wijst vervolgens op de verplichtingen tegenover God, en hij weerlegt de bezwaren of vermeende redenen tot uitstel der bekeering. Hierop volgt een verhandeling over de zonden en de deugden. Acht deugden somt Luís de Granada op als zijnde noodzakelijk voor het verwerven van het kindschap Gods, de liefde ('want wie in de liefde is, is in God'), vreeze des Heeren, vertrouwen, waakzaamheid voor Gods eer, reinheid van bedoeling in den dienst van God, gebed en toevlucht zoeken bij God in alle nood, dankbaarheid, en gelijkvormigheid aan den wil van God.

In eenvoudige woorden heeft Luís de Granada het evangeliseerende plan, waarvan de *Gids* een uiting is, samengevat. Men probeere de menschen voor zich te winnen, dan wekke men in hen het verlangen naar Christelijke deugd. Is eenmaal dit verlangen ontstaan, dan moet men de menschen leeren wat zij moeten doen om de Christelijke deugden te verwerven, en hun wijzen vanwaar zij de kracht en den geest kunnen verkrijgen om de begeerte te veranderen in een daad. Men zal hun dan insgelijks moeten leeren hoe zij zich kunnen verweren tegen zondige neigingen, en hoe zij zich van kwade gewoonten kunnen ontdoen.

Een tweede veelgelezen werk van Luís de Granada is zijn 'Boek van het gebed en de meditatie', *Libro* (of *Tratado*) *de la Oración y meditación*, over welks oorspronkelijkheid of mogelijke navolging van een geschrift van San Pedro de Alcántara gestreden is. Het is een geheel van overdenkingen, met de strakheid en het stelsel van geestelijke oefeningen, voor een week, één voor de morgens en één voor de avonden. Voor de morgenmeditaties zijn de groote heilsfeiten bestemd, de avondmeditaties betreffen de waarden van het leven, de beteekenis van den dood en de

eeuwige gerechtigheid. Hierin zijn voornamelijk ascetische overdenkingen vervlochten, en raadgevingen voor de inrichting van het leven overeenkomstig de Christelijke zedewet en de naastenliefde. Dit boek is de 'aanloop' geweest tot de 'Gids voor Zondaren', dat er feitelijk een geheel mede vormt naar opvatting en doel[55]. In beide stijgt Luís de Granada reeds een enkele maal op tot de mystieke ervaringsvroomheid. In hem is, zoomin als in vele andere asceten en mystici, een vaste onderscheiding in de fazen van den opgang tot de eenheid met God te vinden. Tot deze mystieke vereeniging met God in de zuiverheid des harten bepaalt Granada zich meer in het bijzonder in de *Memorial de la vida Cristiana*, een in zinnebeeldige getallen vervat 'dagboek' van het Christelijke leven. Ook dit werk is echter meer beschouwend dan uit de eigen ervaring geschreven.

De boeken van Fray Luís de Granada zijn vele malen herdrukt en vertaald. De in 1554 verschenen 'Verhandeling van het gebed en de meditatie' heeft volgens P. Llaneza in drie en een halve eeuw vierhonderd zes en zeventig uitgaven gehad, in verschillende talen[56]. De 'Gids voor Zondaren' is eveneens honderden malen uitgegeven. Pfandl meldt dat er alleen in de Staatsbibliotheek te München honderd drie en veertig verschillende uitgaven en vertalingen van Granada zijn[57].

De eerste uitgave van de 'Gids voor Zondaren' is in 1558 veroordeeld door de Inquisitie en opgenomen in den Index der verboden boeken van 1559, wegens quietistische neigingen en uitspraken. De Inquisitie, die na het proces te Valladolid dubbel waakzaam was geworden, zal aanstoot hebben genomen aan zinnen als deze: Wij dienen te verkrijgen 'een volmaakte gelijkvormigheid met Gods wil in alles wat Hij over ons beschikke, door ons te laten leiden als schapen door Zijn herderlijke en voorzienende zorg, door eer en oneer, schande en goeden naam, door

55) De oorspronkelijke titel luidt *Libro tercero de la Oración, que se llama Guía de Pecadores* (1556).
56) Fray Luís de Granada, *Guía de Pecadores*, ed. Clás. Cast., Prólogo, p. 8.
57) *Spanische Nationalliteratur*, p. 163.

gezondheid en ziekte, door dood en leven, en door ootmoedig en opgewekt ons te schikken naar Zijn wil'[58]. In uitspraken als deze heeft de Inquisitie quietistische lijdelijkheid gezien en veroordeelde ze deswegen.

Een Augustijner monnik, leerling van Fray Luís de León, geheeten Pedro Malón de Chaide (of Echaide), † 1589, heeft een ascetisch-mystisch boek nagelaten waarvan terecht is gezegd dat het een boek vol kleur en Oostersche pracht is. Het is 'De Bekeering van Magdalena', *La Conversión de la Magdalena*, een voor de zielkunde van den schrijver en zijn lezerskring zeer merkwaardig werk. Malón de Chaide was een heel belezen man, een geleerde en een dichter. Hij heeft het ondernomen een verhandeling over de ascese en de mystiek te schrijven die de aantrekkelijkheid zou hebben van een ridder- of herdersroman of van een bundel gedichten van gevierde dichters als Garcilaso. Volgens dit plan heeft hij het leven van Maria Magdalena beschreven, in bloemrijke taal, fonkelend van vernuft, soms struikelend over zijn eigen spitsvondigheden, en zijn beschouwingen 'ter verpoozing' afwisselend met - soms heel mooie - gedichten.

Maria van Magdala wordt beschreven in haar drie 'levensstaten'. De eerste is die van zondares, ver verwijderd van God, en Zijn genade en liefde. De tweede, die van inkeer, berouw en boetedoening, als zij door Gods lankmoedigheid en erbarming zich rekenschap heeft leeren geven van haar zonden. De derde, die van den staat der genade, waarin de ziel 'den vrede smaakt die alle verstand te boven gaat'[59].

Opmerkelijk is dat evenals in het Spaansche theater van de Gouden Eeuw de ten tooneele gevoerde Grieksche, Romeinsche en andere uitheemsche helden Spaansche edellieden waren naar opvatting en uitwerking, ook de Magdalena van Malón de Chaide een - al te kleurige - beschrijving van een Spaansche zondares der betere klasse is. De methode, het evangelisch plan van dezen

58) *Guía*, II, cap. XII, § 9. Ed. Clás. Cast. p. 236.
59) *Conversión*, ed. Clás. Cast. I, p. 82.

Augustijner monnik is echter zielkundig goed ontworpen en uitgevoerd. Hij schreef de taal van den 'bel-esprit' uit zijn tijd, een bloemrijken stijl, overladen met kleurige beeldspraak, ontleend aan of toegepast op mondaine tafereelen, gewoonten en opvattingen, en liet plaats voor de liefde voor bonte kleedij en opschik. Uitnemend heeft hij de gevoelens van de wereldsche vrouwtjes uit zijn tijd ontleed van de ziel van zijn Magdalena uit. Had hij eenmaal zijn lezers en lezeressen door zijn meesleepende, lyrische taal geboeid, dan wijzigde hij van toon en predikte. Hij geeft ons merkwaardige bijzonderheden over de openbare zeden van de maatschappij waarin hij leefde, zoowel van het loszinnig gedrag van ontrouwe echtgenooten[60)], als van de gebruiken onder de jongelieden, hun avondpartijtjes, hun onderling verkeer, hun briefwisseling en hofmakerijen[61)]. Hij vertelt van de groote heeren, die ondanks een jaarlijksch inkomen van tachtigduizend tot honderdduizend ducaten en hun vorstelijken levensstaat hun dienstpersoneel en leveranciers niet betalen[62)]. Bij herhaling spreekt hij van de kunstmiddelen waarmede de vrouwen en jonge meisjes zich 'opmaken'[63)], van den opschik der jonge mannen[64)], en van de zonden en gebreken van zijn tijd[65)].

Malón de Chaide heeft drie eeuwen voor P. Luís Coloma in practijk gebracht wat deze in het voorbericht van zijn bekenden roman *Pequeñeces*, 'Beuzelingen', als zijn werkplan heeft ontvouwd. P. Coloma zegt: 'hoewel ik romanschrijver schijn te zijn, ben ik slechts missionaris, en evenals eertijds een monnik op een stalletje van het marktplein predikte, in ruwe taal, begrijpelijk voor het harde, ongodsdienstige gemoed, en zijn waarheden uitsprak in de grove woorden waaraan zijn hoorders gewend waren, zoo maak ik van dezen roman mijn spreekgestoelte en vandaar predik ik tot hen die anders mijn woord niet zouden

60) ib. p. 185.
61) ib. p. 189.
62) ib. p. 224.
63) ib. p. 209-210, 222, 228. 230, e.a.
64) ib. p. 232.
65) ib. p. 239.

hooren. Ik zeg hun in hun eigen taal duidelijk verstaanbare en noodzakelijke waarheden, die men evenwel niet zou kunnen uitspreken binnen de gewijde muren van een kerk.'

Na deze wereldsche inleiding steeg echter Malón de Chaide tot de verheven hoogten van de ascetische mystiek, maar ook daar bleef hij zich bewegen met ongedwongen vrijheid, en zooals Dante tot voor het aanschijn Gods het wel en wee van zijn geboortestad in herinnering hield, zoo bleef Malón de Chaide tot in de beschrijving van de hoogste mystieke genade gedachtig aan nederige, naar de aarde gekeerde lezers en wekte hij hun aandacht door beelden, vergelijkingen, bijzonderheden en anecdoten van het wereldsche leven.

Een Augustijner monnik zooals Malón de Chaide was zijn tijdgenoot Hernando de Zárate, over wiens leven weinig bijzonderheden bekend zijn. Hij is verbonden geweest aan de Universiteit van Osuna, en heeft omstreeks 1592 in het licht gegeven een verhandeling over de Christelijke lijdzaamheid, *Discursos de la Paciencia Cristiana.* Ook Zárate volgde een goed ontworpen evangeliseerend plan, hij richtte zich echter tot een ander gehoor dan Malón de Chaide. Sober en eenvoudig in bewoordingen probeerde hij voor ieder begrijpelijk te zijn, waardoor zijn, overigens zuivere, taal en stijl soms lijden onder een al te gemoedelijke bijna platte zinswending of woordenkeus. Zijn boek, dat geschreven is tot troost voor hen die door tegenslagen getroffen bedroefd ter neer zitten, (afligidos en cualquiera adversidad), spreekt over de plicht van geduld te oefenen en van de zonden van het ongeduld. De mensch moet zijn smarten en rampspoeden in geloovige lijdzaamheid dragen want God zendt ze hem, en deelt ze den mensch in liefde en voorzorg toe. Voorspoed

kan den mensch schaden, uit verdriet en moeilijkheden wordt inniger vroomheid en vaster Godsvertrouwen geboren. De redenen waarom de mensch zijn leed geduldig dragen moet zijn velerlei. Ten eerste gaan zijn zorgen en verdriet nooit zijn krachten te boven, zij zijn ook tijdelijk zooals het leven tijdelijk is[66]. God ziet waakzaam toe en bepaalt de mate van verdriet en zorg. Het lijden is verder teeken der uitverkiezing.

In het vijfde boek van zijn 'Verhandelingen' geeft Hernando de Zárate eenige doorluchte voorbeelden van heilig geduld, Job, Tobias, Jozef, de apostelen en de martelaren, Lazarus, de Maagd Maria, Jezus zelf. In het zesde boek leert Fray Hernando hoe men zijn ongeduld kan overwinnen, door zijn bezoekingen toe te schrijven aan eigen overtredingen. Vertroosting en heilige gelijkvormigheid met Gods bestieringen wordt gevonden in de overdenking van Gods weldaden, in het gebed, in de genademiddelen, en in de werken van barmhartigheid. Het zevende en achtste boek handelen over bijzondere vertroostingen, en over het leed dat door menschen wordt veroorzaakt.

Hernando de Zárate komt slechts zelden boven de ascetische vroomheid uit, maar hij ontroert door den eenvoud van zijn godsvrucht waaruit de waarachtige, innerlijke ervaring van de gemeenschap met God spreekt.

Nauw verbonden met den schoonsten bloei van de Spaansche mystiek is de stichter van het Genootschap van Jezus, de Baskische edelman Iñigo de Loyola, die in het jaar 1521, op zes en twintig jarigen leeftijd, van levensstaat veranderde, en zich wijdde aan den dienst van God, waartoe hij op bijzondere wijze zich geroepen voelde. Hij was een man van onbuigzamen wil, hetgeen in zijn leven vóór dien bij herhaling was gebleken. Zijn beleving en prediking van de aanvaarde en ervaren heilsfeiten van het Christendom werden naar zijn krachtig karakter bepaald. De wil, de ascetische tucht, de volhardende werkzaamheid werden de grondslag zoowel van zijn klassiek geschrift, als van zijn steeds machtiger geworden stichting en de steeds meer omvattende inwerking ervan op de wereld. San Ignacio - S. Ignatius - is het

66) *Discursos de la Paciencia Cristiana*, ed. B.A.E., Deel XXVII, p. 519:

y pues vemos lo presente
cuán en un punto se es ido
y acabado
si juzgamos sabiamente
daremos lo no venido
por pasado.

hoofd, het ontwerpend en regelend verstand van de contra-reformatie geworden, waarvan men Santa Teresa de ziel, het hart zou kunnen noemen.

San Ignacio is mede tot de Spaansche mystici te rekenen, niet slechts om den invloed die zijn 'Geestelijke Oefeningen' en zijn volgelingen op verscheidene van de mystieken hebben gehad[67], maar ook door zijn persoonlijke ervaring zelf, waarvan in zijn *Exercitia* de getuigenissen of sporen te vinden zijn. Deze 'Geestelijke Oefeningen', die in het Spaansch zijn geschreven en in de Latijnsche vertaling over de geheele wereld zijn bekend geworden, bevatten de doeltreffende opvoeding tot het 'innerlijk gebed.' Zij zijn niet zooals het 'Oefeningsboek des geestelijken levens,' een werk van García de Cisneros dat een halve eeuw te voren het licht had gezien, een handleiding voor den vromen leek, maar vormen de handleiding van den priester die den bekeerling moet leiden. Als instructieboek is het onovertroffen gebleken door de opvoedkundige en zielkundige juistheid van inzicht. De toepassing ervan is onder deskundige leiding de eeuwen door van een bijna onfeilbare bekeeringskracht geweest. Wilskracht, zelfkennis en geestelijke tucht zijn de voornaamste eigenschappen van deze 'Oefeningen,' en men zou ze dus verwijderd van de mystiek kunnen achten als deze slechts de stemming van een kleurige verbeelding en een dichterlijk zwevend gevoel was. De Spaansche mystieke ervaring is echter niet een vage, lyrische stemming maar een rustig bezit. Tot het verwerven van deze op zedelijke reinheid en geestelijke ontvankelijkheid berustende gemeenschap met God bereiden de dertig dagen durende 'Oefeningen' voor, met beschouwingen, overdenkingen, en naar een vast stelsel geregelde oefening van de geestelijke aandacht, het voorstellingsvermogen, de herinnering, de kennis van zichzelf en de Christelijke beginselen. Gewetensonderzoek, ascetische zelftucht, toenadering tot de heiligheid van den Christus, ootmoed, opofferingsgezindheid, boetvaardigheid stellen de ziel

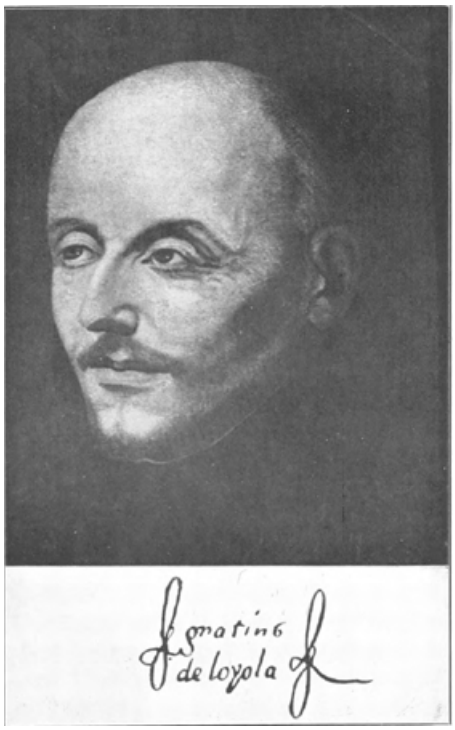
67) San Juan de la Cruz was in zijn jeugd de leerling van een illuster Jezuiet, en Santa Teresa had o.a. een Jezuiet tot biechtvader.

open voor de inwerking van de bijzondere genade, die in de vereeniging met God wordt gevonden.

De ‘Geestelijke Oefeningen’ dienen tot opvoeding van den wil als niet meer aan vluchtige en wisselende aandoeningen onderhevig orgaan, zij dienen tevens tot beheersching van de verbeelding, het voorstellingsvermogen, dat ondergeschikt wordt gemaakt aan de bewust gerichte rede. De rede, het verstand, wordt geordend naar de verworven wijsheid, de levensbeschouwing welke uitgaat van geopenbaarde waarheden. Ignatius heeft gestreefd naar de ontplooiing en de vrijmaking van de persoonlijkheid, de ‘Geestelijke Oefeningen’ zijn de exercitiën van het ‘ik’ dat zichzelf wil leeren regelen, zich wil afscheiden van het vormlooze geheel, dat met individueel bewustzijn, een individueele taak en geaardheid, de heerschappij over zichzelf wil uitoefenen met het besef van de eeuwigheid van zijn wezen en zijn bestemming.

Dit is de erfenis van de Renaissance, welke Ignatius heeft gekerstend. De Renaissance had de persoonlijkheid gewekt, met het vrije, zelfstandige oordeel, de individueele levensgenieting, den cultus van het ik als uitgang, en doel en norm van het bestaan. Ignatius heeft deze persoonlijkheids-idee gesublimeerd, hij heeft ze opgeheven in een eeuwigheidssfeer. Als heer van zichzelf, als zelfstandig bestuurder van zijn leven met de beschikking over zijn wil, aandoeningen, verbeelding en verstand, werd de mensch een aan aardsche beperkingen onttrokken geestelijk wezen, een persoonlijkheid van hoogere, eeuwige orde.

Zoo komt dus Ignatius van Loyola midden in de sfeer van het humanisme en de Renaissance te staan, en kan men zelfs naar waarheid zeggen dat hij daaruit voortkomt. Het is niet noodig daartoe te herinneren aan zijn onmiddellijke aanraking met groote figuren uit den Renaissancetijd, in Spanje, Italië, Frankrijk en de Nederlanden. Evenmin behoeft men als bewijs dat hij de beschouwingen van Vives over de persoonlijkheid en de opvoeding moet hebben gekend zijn bezoek aan dezen Spaanschen wijsgeer aannemelijk te achten, ook al deelen dit zestiende-eeuwsche



Ignatius van Loyola.

schrijvers mede. Het geheele opvoedkundige stelsel van de Jezuieten en de 'Geestelijke Oefeningen' zelf zijn een uiting van de Christelijk getransponeerde persoonlijkheidsgedachte en het individualisme van het humanisme en de Renaissance[68].

De ongeschoeide Franciscaan Fray Juan de los Angeles (geboren omstreeks 1536 in de provincie Toledo) treft ons door zijn groote belezenheid, welke zelfs die van Malón de Chaide overtreft. In zijn orde heeft hij belangrijke functies bekleed, hij had o.a. de geestelijke leiding van het klooster te Madrid waarin de zuster van Philips II, Maria, zich had teruggetrokken. Juan de los Angeles was een fijn kenner van de menschenziel, waarvan hij de dooreenloopende neigingen, aandoeningen en eigenschappen op meesterlijke wijze ontwart en ordent. Zijn 'Overwinningen van de liefde Gods,' een werk dat aangevuld en verbeterd is in de verhandeling 'De worsteling van God en de ziel,' geeft uitvoerige, fijn uitgesponnen ontledingen van de liefde tot God. Juan de los Angeles spreekt van vier eigenschappen van de liefde, de eerste die als een wonde is die andere gewaarwordingen uitsluit, de tweede is die van de banden of ketenen van de liefde waardoor het object vast aan ons wordt verbonden. De derde is haar bijzonderheid, zij is exclusief, en de vierde eigenschap is dat zij door niets anders kan voldaan worden dan door de liefde zelf. Zij verleent grooter kracht aan onze andere vermogens, de wil wordt onverzettelijk, het gevoel uitermate sterk, en de energie weerstaat iederen druk of verhindering. De liefde transformeert.

In de 'Samenspraken over de verovering van het geestelijke en geheime koninkrijk Gods,' vervolgd in 'Het handboek van het volmaakte leven,' dat eenvoudiger en bevattelijker geschreven is dan de eerstgenoemde, zeer abstracte verhandelingen, wordt de weg tot de mystieke vereeniging met God beschreven. Deze weg, die uitgaat van het berouw en de boetvaardigheid, leidt door de

68) In de bespreking van Dr. G.J. Hoogewerff, (*Museum*, Februari, 1933) van *De Renaissance in Spanje* wordt de meening dat Ignatius tot de Renaissance-sfeer behoort gewraakt, zonder vermelding van argumenten.

poorten der zelfverloochening, lijdzaamheid, mededeelen in het lijden des Heeren, als men de 'jayanes', zinnelijkheid, eigenliefde, behaagzucht, hardnekkigheid, onachtzaamheid, e.a. heeft overwonnen. Dan treedt de ziel het koninkrijk Gods binnen, zij wordt door God getransformeerd, in God getransfundeerd. De zwaarte van de liefde, zegt Juan de los Angeles, trekt ons naar God, en in deze vereeniging wordt weer de oorspronkelijke levensharmonie verkregen, die door de zonde was verbroken.

De schoonste bloei van de ervaringsmystiek, d.i. 'de verborgen wandel met God' zooals de Bijbel ze noemt, vinden wij in de werken van Santa Teresa en San Juan de la Cruz. Op de geschriften en de ervaringen van de vroegere ascetische en mystieke schrijvers hebben zij den Tempel der Spaansche mystiek gebouwd.

Teresa de Cepeda y Ahumada is in 1515 in Avila geboren, de stad van ridders en heiligen, tot op heden indrukwekkend door haar zware Middeleeuwsche muren, poorten en torens, haar Romaansche en Gothische bouwwerken, en haar ligging op een heuvel in een rotsachtige hoogvlakte.

Men zou in de stad harer geboorte het zinnebeeld van het leven van Santa Teresa kunnen zien, haar verhevenheid, haar eenzame grootheid, haar majestueuse kracht, haar onverzettelijke energie en strijdvaardigheid, haar in den hooge rustig afwachten en weerstaan van tegenkanting en vervolging, die het evenwicht van haar geest niet konden verstoren.

In de afzondering van het klooster was het levenslustige kind uit een talrijk gezin een ernstige, boetvaardige vrouw geworden, wier godsvrucht op middelbaren leeftijd werd verdiept tot mystieke ervaring en beschouwing. Dit onttrok haar echter niet aan de sfeer der dagelijksche werkelijkheden, integendeel zij besloot op die werkelijkheden invloed uit te oefenen ten einde ze te veredelen. Dit is het uitgangspunt van haar onvermoeiden arbeid in de wereld, waardoor zij smaad en vervolging heeft moeten lijden. Zij vatte als taak op wat zij sinds jaren als vromen wensch had gekoesterd, den terugkeer van de orde der Carmelieten tot de oorspronkelijke instelling van strenge afzondering en schamel

bestaan. Het leven in de kloosters had veel van zijn vroegere ascetische karakter verloren, het was nader tot de wereldsche samenleving gekomen en bleef daarmede in een te veelvuldige aanraking. De eerste hervormingspogingen, van het jaar 1562 af waarin een nederig klooster van vier nonnen het begin van de toepassing van de strengere opvatting was, wekten vijandschap en argwaan op, en jaren lang, tot 1580 toe, zou Santa Teresa daar meer of minder van te lijden hebben. Mede om haar in 1562 verschenen 'Levensgeschiedenis', een beschrijving van de ontwikkeling van haar geestelijk leven, werd zij voor het hof der Inquisitie gedaagd, later zelfs gevangen gezet maar vrijgesproken.

Zeventien kloosters heeft zij overeenkomstig haar ascetische leefregels gesticht en daarvoor in een armzaligen tentwagen lange, vermoeiende reizen ondernomen, hetgeen den spot opwekte van een haar opvatting vijandig gezinden prelaat, die haar ook liet gevangen nemen.

Santa Teresa heeft door haar werken over de mystieke genaden een zeer hooge, zoo niet de allerhoogste plaats onder de mystici van alle tijden en alle landen. Haar werk 'De innerlijke burcht of de verblijven' is wel het orgaan van de Christelijke mystiek genoemd, wegens de nauwkeurige, leerstellige uiteenzettingen van haar innerlijke bevindingen en ervaringen. Van haar andere geschriften 'Het boek der stichtingen', 'Opvattingen over de liefde Gods', 'Geestelijke Raadgevingen', 'Verslagen', 'Weg der volmaaktheid', die haar werkzaamheden, haar bijzondere ervaringen, haar betrekkingen met geestelijken, nonnen, of anderen nader toelichten, zijn voor de kennis van het leven en het karakter van Santa Teresa van groote beteekenis haar 'Brieven', eenige honderden, waarvan de eerste gericht is aan een van haar broeders, don Lorenzo, een waren zestiende-eeuwschen Spanjaard, een avontuurlijk conquistador, toen (1561) gevestigd in Quito. Het zijn meest brieven die zakelijke aangelegenheden betreffen en daardoor van zulk een groot belang voor de kennis van Santa Teresa, de eenvoudige non, die zonder vertoon mededeelingen doet over allerlei zaken uit het dagelijksch leven. Wij leeren

daaruit een verstandige, nuchtere, eenigszins ironische vrouw kennen, die in een treffend levendigen stijl over de meest uiteenloopende aangelegenheden schrijft.

San Juan de la Cruz - Sint Johannes van het Kruis - heette in de wereld Juan de Yepes y Alvarez, en is in 1542 geboren in de provincie Avila, in het plaatsje Hontiveros (moderne schrijfwijze Fontiveros), en gestorven in 1591 te Ubeda. Van hem lezen wij wat wij van zoo menigen Spanjaard uit de zestiende eeuw en later lezen, 'noble y pobre', van edele geboorte maar arm. Zijn vader zou een welgesteld edelman zijn geweest die wegens zijn huwelijk met een mooi meisje uit het volk, een dorpsmeisje dat hij op een reis leerde kennen, door zijn ouders was verstooten en onterfd. Zijn jeugd, met zijn vroegtijdig weduwe geworden moeder, was zeer zorgelijk. Als jongmensch werd hij ziekenverpleger in het toen reeds zeer achteruitgegane Medina del Campo, thans een dorp en alleen bekend als kruispunt van treinen, maar eertijds een der grootste geldmarkten van Europa en een belangrijk handelscentrum. Na zijn overgang tot den geestelijken stand, op twee en twintig jarigen leeftijd, studeerde Juan de Yepes, toen Fray Juan de San Matías geheeten, in Salamanca. In 1568 sloot hij zich bij de ascetische hervorming van Santa Teresa aan, en heeft zich - onder den naam van Juan de la Cruz - van het begin af door zijn heiligen, ootmoedigen levenswandel onderscheiden. Vervolging, gevangenschap, laster hebben zijn nederig godvruchtig hart evenmin geschaad als eer en hooge ambten in zijn orde.

San Juan, een lyrische dichter die in zuiverheid van toon en gevoel zelfs Fray Luís de León overtreft, een philosoof en theoloog die de geestelijke stroomingen van zijn tijd verkend en gevolgd had[69], heeft in de leerstellige verhandelingen van zijn mystieke ervaringen een systeem van de mystiek gegeven dat eensdeels een wetenschappelijke (wijsgeerige, theologische en zielkundige) uiteenzetting en verdediging ervan is, anderdeels

69) Cf. P. Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz*, *su obra científica y su obra literaria*, deel I, hoofdst. II en III.

een dichterlijke weergave is van het in het goddelijke getransponeerde leven. In zijn werken, ‘Bestijging van den berg Carmel’, ‘Donkere nacht van de ziel’, ‘Vlam van levende liefde’, ‘Geestelijk lied’, zijn gedichten en zijn ‘Voorlichtingen’ zijn de zeer persoonlijke, innerlijke belevingen vervat en verwerkt van een mensch die aan het aardsche bestaan onttogen was geworden, en opgeheven was tot de van Gods aanwezigheid omstraalde hoogten des geestes. Van hem zelf, den mensch Juan de la Cruz, weten wij weinig, zelfs de weinige brieven die van hem bewaard zijn gebleven vertellen ons niet veel omtrent hem zelf. In zijn geschriften leeren wij kennen een man die scherp ziet in eigen en anderer ziel - zijn psychologische ontledingen zijn meesterlijk - een mensch die deemoedig zich openstelde voor de genaden die hem van boven af gewerden, maar wien geen tucht en boetedoening te streng was om in den staat der genade te blijven. Den weg van de zedelijke reiniging tot de aanschouwing Gods in de vereeniging der liefde heeft San Juan van stap tot stap beschreven, en deze beschrijving van den door zoovele beletsels onderbroken weg bevat alle schakeeringen van de menschelijke ervaringen, gedachten, aandoeningen en wenschen, weergegeven met dichterlijke levendigheid en verstandelijke zakelijkheid en nuchterheid.

Santa Teresa en San Juan de la Cruz vormen den top van de pyramide die in een eeuw van ascese en verinnigde godsvrucht is opgebouwd. De basis van deze pyramide is de Spaansche volksziel, die religieus is in iedere levens- en cultuuruiting van de zestiende eeuw, en door de kerk, de overlevering, het tooneel, de schoone letteren en de beeldende kunsten was doordrongen van den geest van het Christendom. De opgang tot Santa Teresa en San Juan is gelijkmatig. Deze gaat van Talavera af over catechiseerende, moraliseerende, en ascetisch mystische schrijvers.

Santa Teresa en San Juan zijn niet alleen ervaringsmystici, maar ook psychologen en theoretici der mystiek, die, evenals Juan de los Angeles, door de aandachtige bestudeering van de menschenziel in haar verhouding tot de mystieke genaden welke - niet steeds geleidelijk - aan haar worden geopenbaard, den

voortgang tot de eenheid met God in een systeem hebben gebracht.

Santa Teresa en San Juan, oorspronkelijk en onvergelijkelijk naar werk, geestesaard en innerlijke ervaring, zijn de kroon van een langzame ontwikkeling, die begonnen is in de Middeleeuwen, krachtig bevorderd is door de Katholieke Koningen en Kardinaal Cisneros, bezield is door de godsdienstige wederopleving van het eind van de vijftiende en begin van de zestiende eeuw, en naar de voleinding is gevoerd door den geest van de Contrareformatie, S. Ignatius van Loyola, de neoscholastische vernieuwing van de theologie, en de Neoplatonische, dichterlijke wijsbegeerte over de schoonheid, de deugd en de liefde.

Hoofdstuk III.
De bronnen der Spaansche mystiek.

De Spaansche mystiek, die oorspronkelijk is in haar ontstaan en ontwikkeling, en zelfstandig in de leerstellige uitwerking van haar geestelijke ervaringen, welke zeer persoonlijk zijn, heeft toch ook, zonder daardoor aan oorspronkelijkheid en eigen karakter te verliezen, invloeden van buiten ondervonden, en in allerlei bronnen voorbeelden voor de formuleering van haar bevindingen gezocht.

Francisco de Osuna, die een der scheppers van de Spaansche mystiek is en grooten invloed heeft uitgeoefend op Santa Teresa, in haar jeugd, door zijn 'Derde geestelijk Alphabet', een in de zestiende eeuw veelvuldig gelezen geschrift waarvan vele drukken zijn verschenen, noemt op verscheidene plaatsen de bronnen welke hij heeft geraadpleegd. Ook erkent hij wel verschillende schrijvers te hebben nageslagen, zonder bevredigende uitkomsten te hebben gevonden.

In één enkel eenvoudig beschrijvend hoofdstuk[1)], noemt of haalt Osuna aan bijvoorbeeld Cyprianus, Paulus, Gerson, Hugo de Saint Victor, 'Sant Dionisio' d.i. Dionysius den Areopagiet, en in het daarop volgende hoofdstuk Gregorius Nazianzenus, Augustinus, Bonaventura, Bernard van Clairvaux e.a. Meermalen verzuimt Francisco de Osuna den naam van een geraadpleegden schrijver te noemen, en volstaat hij met een vage aanduiding, zooals op bladzijde 408 van vermeld werk waar hij zegt 'esto dice un santo,' dit zegt een heilige schrijver[2)].

In de dertiende 'verhandeling' van hetzelfde werk, in het

1) *Tractado* XXI, cap. VI, ed. N.B.A.E. deel I, pag. 568 v.v.
2) Cf. evenzoo o.a. p. 369, 370, 394, 459 e.a. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas*, p. 131, noot, noemt nog eenige plaatsen.

derde hoofdstuk, hetwelk de wijze van bidden toelicht, schrijft Osuna, zonder nadere verklaring te geven, dat zoo een vroom man of geestelijke wenscht te weten hoeveel schade het mondgebed, het uiterlijk gebed (de 'oración vocal') voor de beschouwende ziel is, hij de eerste verhandeling van het *Rosetum* moet lezen[3]. Deze korte verwijzing geeft ons reeds vrijwel de zekerheid dat het *Rosetum* van Mombaer in Spanje veel gelezen en geraadpleegd werd.

Om na te gaan welke invloeden hebben gewerkt op de groote mystieke schrijvers van Spanje in de tweede helft van de zestiende eeuw, staan ons verscheidene wegen open. Allereerst kan men nagaan welke auteurs met name genoemd of aangehaald worden in de werken van de Spaansche mystici, verder kan men onderzoeken welke schrijvers gevolgd of aangehaald worden zonder nadere vermelding, en tenslotte kan men nasporen welke niet-Spaansche mystieke geschriften in de zestiende eeuw in Spanje in omloop waren, of in een Spaansche uitgave - hetzij in het Latijn of het Spaansch - in het licht werden gegeven.

Verschillende mystieke schrijvers noemen de werken of de auteurs die zij hebben gelezen of geraadpleegd. Enkele voorbeelden mogen volgen om in dezen een denkbeeld van de in Spanje bekende werken te geven. Juan de Avila, de 'Apostel van Andaloezië', citeert in zijn 'Geestelijke Brieven', Augustinus, over de wekelijksche communie, Bernard van Clairvaux, over de deugd der zwijgzaamheid, Ambrosius, over de dagelijksche communie, en Paulus, over de gehoorzaamheid die de vrouw aan haar man verschuldigd is. Hij noemt Chrysostomus en Nicolaus, voor commentaren bij het lezen van het *Nieuwe Testament*, Gregorius en Hieronymus, over de bezoekingen die God den menschen zendt[4]. Als goede boeken, ter stichting en geestelijke leiding,

3) '.... el primer tractado del Roseto que habla de oración...'

4) *Epistolario Espiritual*, ed. Clásicos Castellanos, Madrid, 1912, resp. p. p. 17, 19, 48, 49, 67, 135 en 163.
Wat dien Nicolaus aangaat zegt hij: .... entonces puede mirar a Crisóstomo, o a Nicolao, o a otro que le parezca que declara la letra más.... Zonder nadere vermelding welke Nicolaus.


INTER NATOS MVLIERVM NO SVRREXIT MAIOR IOHANE BAPTISTA
¶ Esta diuina obra fue muy diligente mente examinada y aprouada por los reuerendos señores don Fernando dela toure dean dela sancta yglesia de Seuilla: y maestre Rodrigo de sancta cilla canonigo enla dicha yglesia y arcediano de reyna: y maestre francisco frayle dela orden delos menores: y otros doctos religiosos en presencia del auctor dela obra.

Houtsnede uit een dichterlijk ‘Leven van Christus’, verschenen in Sevilla, 1518, van de hand van Juan de Padilla. De afbeelding stelt het afgehouwen hoofd van Johannes den Dooper voor.

noemt Juan de Avila de *Imitatio* (in Spanje destijds gewoonlijk genoemd *Contemptus mundi*), de 'geestelijke alphabetten', waarvan het tweede en vijfde deel in het bijzonder aangeraden wordt; van het beroemde derde deel zegt hij 'het is niet voor ieder geschikt,' de *Cartujanos*, het groote werk van Ludolf den Karthuizer, de *Opera Bernardi*, de *Confessiones* van Augustinus en zijn verhandelingen tegen de volgelingen van Pelagius, en verder de werken van Cicero, Seneca, Plato en Aristoteles[5]. De (Latijnsche) aanhalingen uit den Bijbel zijn zeer talrijk, en het is te zien, dat deze rondtrekkende prediker als jong student onder het gehoor van de groote Spaansche humanisten had gezeten. Hij verwijst herhaaldelijk naar Latijnsche en Grieksche schrijvers. Bij een aanhaling uit een brief van Paulus geeft hij den Griekschen tekst naast den Latijnschen, en hij noemt Plato vooral veelvuldig, als een licht dat de goddelijke openbaring voor zich uit heeft geworpen[6]. Aan sommige lieden, geestelijk gevorderden of priesters, geeft Juan de Avila bij de werken die hij aanraadt bijzondere handwijzingen. Omtrent de *Morales* van Gregorius zegt hij dat men die moet lezen *niet* tot men moe wordt maar tot het hart 'opgeheven' is. Eenvoudige, opbouwende lectuur noemt hij de 'Levens der kerkvaders', de werken van Cassianus[7], en de meditaties van Augustinus en Bernardus. Zij die leiding hebben te geven worden aangespoord de wetten des lands te bestudeeren, de verhandelingen van de kerkelijke concilies en den herderlijken brief van Gregorius[8].

Deze lijst van namen en verwijzingen, die men zou kunnen uitbreiden, geeft eenig denkbeeld van de lectuur van Juan de Avila. Fray Luís de Granada geeft in zijn geschriften uitvoerige aanhalingen of bewerkingen van klassieke schrijvers, kerkvaders e.a. bijv. Cicero, Plinius - in zijn beschrijving van de natuur -,

5) ib. p. 21, 139, 39, 68.
6) ib. p. 48, 141, 149.
7) Johannes Cassianus, *Collationes patrum ad Iconcium et Elladium Episcopos;* de eerste editie is van omstreeks 1485. Cf. *Epistolario*, p. 71.
8) ib. p. 142 en 157.

Aristoteles, Augustinus, Basilius, Ambrosius, Gregorius, Hieronymus, Albertus Magnus en Bernard van Clairvaux.

De scherpzinnige psycholoog Juan de los Angeles brengt ons in bewondering door zijn omvangrijke belezenheid. Hij is de doctor universalis onder de Spaansche mystici, hij noemt gaarne zijn bronnen, en houdt van aanhalingen. Men zou hem in dit opzicht met den Karthuizer Dionysius kunnen vergelijken. Klassieke schrijvers, kerkvaders, rabbijnen, Dante, Zwingli en Luther doorkruisen zijn werk; hij kent de Grieksche wijsgeeren en citeert uit den geliefden Boethius; Ruysbroeck is hem evenzeer vertrouwd als Plotinus, Johannes Climacus en Bonaventura, en hij kent de schrijvers van zijn tijd.

Luís de León, geleerd humanist, philoloog, theoloog, moralist en mysticus, is in zijn lectuur vooral gericht naar de klassieke en Hebreeuwsche oudheid.

Santa Teresa is zoo oorspronkelijk als het slechts aan weinigen gegeven is dit te zijn. Deze begenadigde vrouwe schrijft op eenvoudige wijze en uit de volheid haars harten. Men moest haar aanmoedigen, bijna gelasten te schrijven over haar geestelijke ervaringen, en keer op keer klaagt zij, terwijl zij zoekt naar het juiste woord en de treffende vergelijking, over haar geringe kennis. Zij spreekt eerbiedig over de mannen die de theologie op geregelde wijze en onder goede leiding hebben bestudeerd. Maar als zij eindelijk tot schrijven gekomen is, openbaren zich de rijkdom van haar innerlijke ervaring, de wijsheid en diepte van haar geest, en zij uit deze op een sobere manier, zooals alleen de allergrootsten onder de schrijvers dit kunnen. Toch hebben echter ook op Santa Teresa andere schrijvers invloed uitgeoefend. Sommigen van hen noemt zij zelf, zooals Francisco de Osuna en Pedro de Alcántara. Uit haar 'Levensgeschiedenis' weten wij ook dat zij de *Epístolas* van Hieronymus en de *Morales* van Gregorius heeft gelezen[9]. Over de *Confessiones* van Augustinus schrijft Santa Teresa, dat

9) *Vida*, cap. III. Leía en las Epístolas de San Jerónimo... Cap. VI,... mucho me aprovechó haber leído la historia de Job en los *Morales* de San Gregorio....

zij die met veel vrucht heeft gelezen en er veel leering en troost in had gevonden[10]. In het drie en twintigste hoofdstuk van haar 'Levensgeschiedenis' noemt Santa Teresa een boek 'Bestijging van den berg', *Subida del monte*, genaamd. Het is het werk van den vermelden leekenbroeder Bernardino de Laredo, een medicus van naam, die lijfarts van Dom João II van Portugal was geweest[11]. Santa Teresa, die van zichzelf heeft gezegd, dat zij van goede boeken hield, schrijft in haar werk over de kloosterstichtingen dat er door de Moeder-Overste van ieder klooster zorg moet worden gedragen dat daar aanwezig zijn de *Cartujanos*, het bekende vierdeelige 'Leven van Christus' van Ludolf den Karthuizer, de 'Geschiedenis der Heiligen', de 'Navolging van Christus', het werk van Luís de Granada, Pedro de Alcántara en Antonio de Guevara.

Morel-Fatio heeft geprobeerd de verschillende auteurs die op Santa Teresa invloed hebben uitgeoefend, en als bronnen voor haar werk kunnen gelden, aan te wijzen[12]. Behalve de reeds genoemden herinneren wij dan nog aan Juan de Avila, wiens *Audi filia* naar Santa Teresa's getuigenis voor haar heel nuttig is geweest, en volgens de verklaring van María de San Francisco, gehoord bij het canonisatieproces, las Santa Teresa gaarne in het 'Leven van Christus' van Ludolf den Karthuizer. De 'Geestelijke Oefeningen' van Ignatius van Loyola waren haar bekend, zij verwijst er naar in een klein geschriftje dat een toelichting geeft op de woorden, 'Zoek in Mij'[13].

Het is ons ook mogelijk eenigermate de werken aan te wijzen welke San Juan de la Cruz heeft gelezen. Reeds als jongmensch, te Medina del Campo, met drukke werkzaamheden in het hos-

10) Ib. cap. IX.

11) Volledige titel, *Subida del monte Sion por la via contemplativa. Contiene el conocimiento nuestro y el seguimiento de Cristo y el reverenciar a Dios en la contemplación quieta, cõpilado en un convento de frailes menores*, Sevilla, 1535.

12) *Bulletin Hispanique*, 1908, *Les lectures de Sainte Thérèse.*

13) *Vejamen*, Harto buena doctrina dice en su respuesta (nl. S. Juan de la Cruz) para quien quisiera hacer los ejercicios que hacen en la Compañía de Jesús... Cf. Hoornaert, *Sainte Térèse*, p. 347.

pitaal, las hij gaarne. Later ging hij studeeren en werd een theoloog van universitaire vorming. Hij was ook eenigen tijd rector van het 'Colegio' van Baeza. San Juan was eveneens bedreven in de wijsgeerige studiën van zijn tijd, en hij kende de geschriften van Augustinus, Dionysius den Areopagiet, Gregorius den Grooten, Bernard van Clairvaux en Rogelius Bacon. P. Crisógono heeft, evenals Baruzi, met uiterste zorg en nauwgezetheid getracht de andere werken te ontdekken waarvan San Juan naar hoofd en hart invloed kan hebben ondergaan. Men vindt aanwijzingen of sporen van de lectuur van de 'Navolging van Christus', van Hugo de St. Victor en van de Duitsche en Nederlandsche mystici[14]. P. Crisógono plaatst naast elkaar teksten van treffende verwantschap of overeenkomst uit Tauler en Ruysbroeck en uit San Juan de la Cruz[15]. Zooals wij hieronder in het kort zullen aangeven hebben vooral Tauler's beschouwingen over de eenzaamheid, de tijdelijke dorheid der ziel, de duisternis en de innerlijke bevrijding groote overeenkomst met die van San Juan in de 'Duistere Nacht.'

Ignatius van Loyola, wiens 'Geestelijke Oefeningen' niet oorspronkelijk naar titel zijn, heeft ook zoowel klassieke en Middeleeuwsche schrijvers als tijdgenooten bestudeerd, o.a. den neef van kardinaal Cisneros, den abt van het klooster te Monserrat García de Cisneros. Deze had van een reis in Frankrijk op het eind van de vijftiende eeuw verscheidene Nederlandsche en Duitsche mystieke geschriften medegebracht, o.a. die van Gerhard van Zutphen en het *Rosetum* van Mombaer. Omstreeks 1500 verscheen van zijn hand het 'Oefenboek des geestelijken levens,' *Ejercitatorio de la vida espiritual*[16]. Ignatius van Loyola heeft dit werk gelezen, en voor sommige gedeelten heeft hij het, volgens Watrigant, als voorbeeld voor oogen gehad, al kiest hij ook andere

14) Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, p. 144-146.
15) P. Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz*, deel I, p. 40-50.
16) Cf. o.a. Heinrich Boehmer, *Loyola und die deutsche Mystik*, Leipzig, Teubner, 1921, p. 15.

wegen en geeft hij aan zijn geschrift een geheel verschillend doel en anders gerichte uitwerking[17].

Hoezeer de Spaansche moralisten en mystici van de zestiende eeuw belezen waren in de oude en Middeleeuwsche schrijvers blijkt o.a. ook uit Hernando de Zárate. In zijn ascetische verhandelingen over het Christelijk geduld, een lijvig werk, spreekt Zárate over de schoone deugd der lijdzaamheid en verwijst hij voor zijn uitspraken naar Seneca, Cicero, Sallustius, Chrysostomus, Aristoteles, Plato, Virgilius, Cyprianus, Tertullianus, Augustinus, Anselmus, Thomas van Aquino, en Bernard van Clairvaux. En merkbaar is in hem de invloed van Tauler, Seuse, Ruysbroeck, Herph, Dionysius den Karthuizer en Eckehart[18].

* * *

De tweede weg welke ons openstaat om na te gaan welke schrijvers op de Spaansche mystici kunnen hebben ingewerkt, is onderzoeken welke werken van niet-Spaansche mystici en asceten in Spanje uitgegeven waren of in omloop waren in de zestiende eeuw. Uit de bibliographieën die over de vijftiende en de zestiende eeuw verschenen zijn zien wij dat behalve de klassieke auteurs Italiaansche, Arabische, Duitsche, Nederlandsche en Fransche moralisten, asceten en mystici voor de Spanjaarden toegankelijk waren. Het onderzoek naar de bronnen die door de Spaansche schrijvers zelf vermeld zijn, naar de geschriften die bereikbaar voor hen waren, en de verwantschap van zienswijze en opvattingen die kenbaar is en waarop wij terugkomen, wijst uit dat in het begin van de zestiende eeuw verscheidene stroomingen in Spanje zijn samengevloeid en bevruchtend hebben gewerkt op den Spaanschen geest[19]. Deze stroomingen zijn die van de klassieke oudheid, die van de Christelijke overlevering van Paulus

17) Cf. R.P. Watrigant, *La génèse des Exercices de St. Ignace de Loyola*, Amiens, 1897. Cf. E.A. Peers, *Studies of the Spanish mystics*, p. 11.

18) *Discursos de la Paciencia Cristiana*, ed. B.A.E., deel XVI, I, lib. II, p. 420, 443, 464; lib. III, p. 485; lib. VI, p. 611, e.a.

19) Cf. C. Haebler, *Bibliografía Ibérica del siglo XVI*; P. Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, p. 168-174.

en Dionysius den Areopagiet en die van de Middeleeuwsche mystiek van Augustinus af, de Mohammedaansche en Joodsche mystiek, de Neoplatonische beweging der Renaissance en de Nederlandsch-Duitsche mystiek.

Van de klassieken is Aristoteles, nadat de humanistische studiën van het begin der zestiende eeuw dieper inzicht in de kerkvaders hadden gegeven en de theologie hadden vernieuwd, de norm, de vormer van het denken geworden. Plato, die voor velen toegankelijk was geworden door de Latijnsche vertaling van Ficinus, die ook een nieuwe vertaling van pseudo Dionysius den Areopagiet had uitgegeven, is mede door de bewerkingen van zijn theorieën door Castiglione, León Hebreo en Cristóbal de Fonseca betreffende zijn liefdesbeschouwingen algemeen verbreid geworden. Plato, Plotinus en Proclus vormen de basis van de theorieën omtrent de schoonheid, de zedelijke reinheid, en de liefde van de Spaansche zestiende eeuw. Malón de Chaide noemt in zijn werk ‘De Bekeering van Magdalena’ als grootmeesters in de beschrijving van de liefde Hermes Trismegistus, Orpheus, Plotinus, Hesiodus, Mercurius, ‘den grooten Dionysius den Areopagiet’, en geeft dan de eereplaats aan Plato. Voor een goed begrip van het ontstaan en de ontwikkeling van de Spaansche mystiek is het noodig de geschiedenis van de Christelijke mystiek tot de vijftiende eeuw vluchtig te volgen, en insgelijks onze aandacht te geven aan de Mohammedaansche en Joodsche geestesbeschaving in zooverre zij in betrekking staan tot het godsdienstige en wijsgeerige leven in het Spanje van de zestiende eeuw.

De ontwikkelingsgang van de Christelijke mystiek loopt van Paulus over Augustinus en pseudo Dionysius den Areopagiet, Bernard van Clairvaux, de school van St. Victor en de scholastische mystiek, de Duitsche en de Nederlandsche mystiek, naar het bloeitijdperk van de Spaansche mystiek.

De invloed en de beteekenis van Paulus ten opzichte van de Spaansche mystiek zijn heel groot. Men vindt hem telkens aangehaald bij de mystici en de asceten, bij Zárate bijna op iedere bladzijde. Paulus was door zijn voortvarende, dramatische natuur

en zijn neiging tot theoretiseeren aan de Spanjaarden na verwant. Hij was als zij een man van uitersten, steeds strak gespannen. Paulus, de op dramatische wijze bekeerde vervolger der Christenen, de kluizenaar, de asceet, de rondtrekkende apostel, de ziener en de gestigmatiseerde, heeft door zijn hartstochtelijken geloofsijver, zijn streven naar zedelijke volmaking, en zijn liefdesmystiek nauwe overeenkomst met de ascetische en mystieke Spanjaarden uit de zestiende eeuw.

Santa Teresa denkt, als zij schrijft over de liefde Gods, over de plicht tot de algeheele heenwending naar God en de afkeer van de vergankelijke, aardsche goederen en gevoelens, allereerst aan Paulus als voorbeeld voor deze uitsluitende liefde voor God. Zij noemt Paulus 'ziek van liefde naar God.'

In zijn verhandeling over den gelouterden geest, die ontdaan is van alle verlangens, gevoelens en voorstellingen gericht naar het tijdelijke leven, en over de ontvankelijkheid van den aldus gestelden geest voor de invloeiing van den rijkdom Gods, haalt San Juan de la Cruz Paulus' woorden aan omtrent 'het niets hebben en alles bezitten.' Hij citeert Paulus voornamelijk omdat in dezen apostel tevens een voorbeeld van den gezuiverden en mystiek verrijkten mensch was gegeven[20].

Bij zijn uiteenzetting van het volmaakte geestelijke leven, het welk ligt in de liefdeseenheid met God verkregen door zelfkastijding en loutering onder de inwerking der genade, waardoor de aardsche wil, het denken en de herinnering versterft, en vergeestelijkt en naar God gericht verrijst, beroept San Juan zich eveneens op den apostel Paulus[21]. In het leven van Paulus en in zijn geschriften was deze volkomen verandering, deze geboorte van den geestelijken mensch kenbaar geworden.

De aanhalingen uit de *Brieven* van Paulus volgen elkaar in San Juan's verhandeling op en vormen steeds nauwer wordende cirkels rondom de kerngedachte, uitgaande van het beeld van 'het leemen huis', ons lichaam, tot de onvergankelijkheid in

20) *Noche oscura*, lib. II, cap. VIII, p. 441, ed. P. Silverio, Burgos, 1929.
21) *Llama de amor viva*, Canc. II, verso VI, Ed. B.A.E. p. 227.

den geest van Christus, die de plaats van den menschelijken geest heeft ingenomen.

In de ervaringen en beschouwingen van Paulus komen alle eigenschappen en kenmerken van de mystiek samen, de dualiteit van de psyche, de ‘aanschouwing’ Gods en die van de bovenzinnelijke werelden, en de vervoering of extase, met de daaruit voortkomende profetische leerstellige zekerheid. Wij zien in hem den geestelijken mensch, den ‘pneumatikos’, die oordeelt, doch niet beoordeeld kan worden[22]. Het ‘in Christus zijn’ van Paulus heeft wellicht slechts zedelijke beteekenis, maar er is binnen de Paulinische mystiek aanleiding te gelooven dat bedoeld wordt de verheffing van de persoonlijkheid in God. De heerschende gedachte bij Paulus is de verscheidenheid van wezen van God en den mensch. Zijn mystiek is van ethischen aard, zooals de Spaansche, wars van de pantheistische opheffing van de persoonlijkheid. De Geest Gods en de geest van den mensch blijven zelfstandig, ook al worden zij vereenigd[23]. De tegenstelling van ‘pneumatikos’ en ‘psuchikos’ kan alleen bij bespiegelingen die zich die buiten het verband van de beschouwingen van Paulus bewegen, leiden tot gevolgtrekkingen welke Paulus niet gemaakt heeft[24]. Grondtrek van Paulus' mystiek is haar ethisch karakter, en daarom geeft de lezing ‘natuurlijke en geestelijke mensch’ in zedelijke beteekenis, Paulus' gedachten hier juist weer.

De mystiek van Paulus is verlossingsmystiek, de bevrijding uit de beperking van de zonden, de ontknechting van de gelouterde persoonlijkheid door de eigene inspanning en de leiding van God.

De ascese en de mystiek van Paulus zijn uiting van de kracht van den geest en den wil. Paulus vervult de idealen van de Spaansche mystici, manlijke, energieke inspanning in zedelijk en geestelijk opzicht. En ook vonden de Spanjaarden bij Paulus den hun dierbaren zendingsijver, de liefdesmystiek en de openbaring van

22) 1. *Cor.* 2:15.
23) 1. *Cor.* 2:10.
24) 1. *Cor.* 2:14, 15.

het ‘musterion’, het heilsfeit[25]. De openbaring van dit mysterie, de wondervolle geheimenis van de verlossing door den Christus, is het *zedelijk* hoogtepunt van de Spaansche mystiek, zooals het de kroon is van de Paulinische mystieke theologie.

Bij Paulus vindt men ook dezelfde geringschatting voor de mystieke verschijnselen als bij de groote Spaansche mystici. Santa Teresa en San Juan kenden weinig waarde toe aan bijzondere openbaringen, van wege het groote gevaar voor misleiding dat zij insluiten, en ook omdat zij oorzaak van geestelijken hoogmoed kunnen worden, die verdorrend werkt. Paulus beroept zich slechts op deze bijzondere openbaringen bij een gehoor dat alleen op deze gronden zijn gezag zal willen erkennen[26]. ‘Gij hebt me genoodzaakt,’ voegt hij aan zijn woorden toe, en vindt zichzelf dwaas om de opsomming van de hem toebedeelde gaven.

San Juan noemt op Paulus' voetspoor als gevaren van die bijzondere verschijnselen, vermindering van het geloof, beperking van de vlucht des geestes, afleiding van de hoogere dingen, verlies van de genade, en het zich open stellen voor misleiding[27].

Paulus verwerft trapsgewijze, geleidelijk inzicht en verrijking door de openbaring van Gods verborgen wezen. Zijn geestelijke ontwikkeling is als een bergbestijging, zooals bij San Juan, een opeenvolging van ‘verblijven’ zooals bij Santa Teresa. Er blijft in Paulus' leven, zooals bij de Spaansche mystici, de dramatische spanning van de worsteling om het verwerven van de genade. Dit leven is de voorhof waarin slechts een glimp der zaligheid genoten wordt. Het begrijpen is slechts ten deele. Paulus gebruikt het treffende beeld van den duisteren zin in spiegelschrift.

De aansluiting van den Spaanschen geest bij Paulus zal men voornamelijk moeten verklaren uit de *persoon* van Paulus, zijn ascese die leidt tot de verandering naar het beeld Gods[28]. Verder tot de volkomen levensvernieuwing, welke tot de kennis, de ‘gnosis’

25) *Col.* 1:26.
26) 2. *Cor.* 12:1 v.v. ‘optasias’ en ‘apokalupseis’, visioenen en openbaringen.
27) *Subida*, II, cap. XI, p. 109, ed. Burgos, 1929.
28) 2. *Cor.* 13:18, een metamorphose, een transformatie.

brengt[29], welke de diepten Gods leert peilen[30], als men ontvangen heeft den geest die uit God is[31]. Tenslotte de liefde, het hoogtepunt van de Spaansche mystiek, naar de verheerlijking van Paulus in het beroemde dertiende hoofdstuk van den eersten brief aan de Corinthiërs. Vrijgeworden door de begenadigde ascese, verlicht door de wijsheid Gods, in vervoering gebracht door de liefde, leeft Paulus voor God alleen, en is een nieuw wezen geworden[32].

* * *

Na Paulus wordt Augustinus het vaakst genoemd en aangehaald door de Spaansche asceten en mystici. Het Neoplatonisme, dat in de zestiende eeuw van overwegenden invloed is geweest, had eeuwen te voren vormend gewerkt op Augustinus, en was voor hem de doorgang geweest naar het Christendom. Augustinus heeft ook zulk een invloed op de Spaansche mystici, in het bijzonder op Santa Teresa en San Juan gehad, omdat in hem ook samengingen een diep gevoelsleven en een scherp ontledende en tevens constructieve geest, een bedrijvig leven en stille contemplatie. Augustinus was een onvermoeid werker zooals de Spaansche asceten en mystici, hij was vervuld van evangelischen ijver voor zijn gemeente en was steeds strijdvaardig voor de zuiverheid van het geloof. Hij was een werker als Santa Teresa, Luís de Granada, Juan de Avila, San Juan de la Cruz en andere Spaansche asceten en mystici, en niet een bespiegelende natuur alleen die in beschouwende rust, ver van het gewoel van het dagelijksche leven een meditatief bestaan leidde.

De mystiek van Augustinus is als de Spaansche mystiek ontbloeid in een actief leven, een leven van strijd, van moeiten, van studie, en van kerkelijke zorgen. Dan ook is Augustinus, evenals Paulus, een *levend mensch* gebleven, ten voeten uit weergegeven in een zielkundige levensbeschrijving van eigen hand, een ge-

29) 1. *Cor.* 8:10.
30) 1. *Cor.* 2:10.
31) 1. *Cor.* 2:12.
32) *Gal.* 2:19 en 2. *Cor.* 5:17.

schrift zonder weerga dat tot ieder geslacht heeft gesproken. Ieder geslacht heeft daar zijn eigen moeiten, zorgen, nooddruft en zucht naar verlossing uit het betrekkelijke in teruggevonden. Augustinus is een natuur van tegenstrijdigheden, vandaar wellicht zijn neiging tot dualistische beschouwingen en de aantrekking die het manicheisme op hem heeft uitgeoefend. Door de tegenstrijdigheden in zijn karakter is hij ook de naaste, de levende verwant geworden van de talloozen die worstelen om rust voor hun gemoed en hun verstand te verwerven.

De mystiek van Augustinus is persoonlijkheidsmystiek, bruidsmystiek, zooals de Spaansche, zonder het pantheistisch waas dat over Ruysbroeck of Eckehart hangt[33)].

Mystiek ook van een hevig bewogen ascetisch gemoed, een zelftucht die vereischt werd door den impulsieven, hartstochtelijken aard van Augustinus, zijn wilde, opbruisende driften, zijn 'Afrikaansche' bloed, dat moeilijk bedwongen werd. Augustinus is evenals Santa Teresa en San Juan de la Cruz de mysticus van de 'pietas', de naar God gekeerde liefde, de ware godsvrucht, 'want God wordt slechts in de liefde gediend', nec colitur Deus nisi amando, en tegelijk is hij de dichter van de 'caritas', de naar den naaste gerichte genegenheid, de eerbied voor zijn persoonlijke waarde, welke de volstrekte gerechtigheid is als zij de volmaaktheid bereikt.

Augustinus, mensch van alle tijden, is in het bijzonder een schrijver voor de Renaissance en voor onzen tijd, want deze twee perioden kenmerken zich door hun zucht naar helder inzicht in zichzelf en hun zoeken naar wijsgeerige klaarheid. In beide perioden is duidelijk merkbaar het in koortshaast werkend brein dat alles opneemt, onderzoekt en onrustig en onbevredigd neerlegt. Augustinus is de schrijver voor tijdperken van religieuse onrust, voor tijdperken waarin het hoofd en het hart roepen om levens-

33) *Confessiones* XIII, 8, Ed. Teubner, p. 301, ... da mihi te deus meus, et redde mihi te, en amo te et, si parum est, amen validius. Non possum metiri, ut sciam, quantum desit mihi amoris ad id quod satis est ut currat vita mea in amplexus tuos....

vastheid en innerlijke rust, om volstrekte - en *persoonlijke* - waarheid en een doel dat verder reikt dan dit leven.

In Augustinus is dit streven naar rust en stelligheid van een dramatische heftigheid geworden, en zijn verworven vrede heeft door zijn eerlijken eenvoud, zijn hechten, wijsgeerigen, en zedelijken grond, stillend en belovend de zoekenden voorgelicht.

Juan Evangelista, jarenlang metgezel van San Juan de la Cruz, vertelt dat hij San Juan nooit anders had zien lezen dan den Bijbel, Augustinus en de 'Levens der heiligen'[34]. Voor deze veelvuldige lectuur van de geschriften van Augustinus vinden wij bij San Juan tal van aanwijzingen, en insgelijks bij de andere Spaansche asceten en mystici. De beschrijving van de opstijging van de ziel, welke gaat van de strenge zelftucht over de innerlijke vrijwording naar de hoogste fazen van het mystieke leven, zooals Santa Teresa en San Juan die aangeven, heeft vele punten van overeenkomst met den weg van Augustinus. In de *Confessiones*[35] beschrijft Augustinus dezen opgang uit de aardsche en zinnelijke beperkingen, over de zuivering van het geheugen en den wil, tot God, 'solus verus dominus', den waren beschikker over ons leven, de 'veritas', de waarheid, in welke ons leven zijn waarachtige vervulling krijgt als het daarmede vereenigd wordt. Augustinus spreekt ook van zeven graden in de werkingen van de ziel. De hoogere graden, volgende op de innerlijke rust, den 'duisteren nacht' van San Juan, door Augustinus 'tranquillitas' geheeten, omvatten de zedelijke loutering, de verlichting, en de mystieke vereeniging met God[36].

De beschrijving van de herinnering bij Augustinus heeft treffende gelijkenissen met de uiteenzetting van San Juan[37]. Beiden spreken van de kracht van het geheugen dat door zijn herinneringen, gedachtencombinaties, vlugge verbindingen van onder-

34) Cf. Baruzi, op. cit. p. 144; P. Crisógono de Jesús Sacramentado, op. cit. p. 32; P. Silverio de Santa Teresa, *Obras de San Juan, Preliminares*, I, p. 152.

35) Lib. X, 12-38, ed. Teubner, p. 204-238.

36) *De Quantitate Animae*, 79, 80. Cf. Butler, *Western Mysticism*, p. 37.

37) *Confessiones*, Lib. X, 17, ed. Teubner, p. 209. San Juan, *Subida* III, cap. III, ed. Burgos, p. 249.

ling ongelijksoortige zaken en begrippen, een net over ons heen spreidt waardoor de vlucht van ons geestelijk leven langdurig wordt belemmerd, en wordt vastgehouden binnen de sfeer van de zondige, betrekkelijke en tijdelijke dingen. Het gebied van het geheugen is ontzaglijk, zijn kracht groot, en zijn verscheiden, verscholen werking wonderbaarlijk, zeggen beide schrijvers herhaaldelijk.

In de beroemde beschrijving van Augustinus van het gesprek met zijn moeder, waarin zij in een oogenblik van volkomen eenstemmigheid, onttrokken aan het tijdelijke, den weg van hun innerlijke ontwikkeling nagingen, en beiden in verrukking kwamen om de onuitsprekelijke gelukzaligheid die zij in de gemeenschap van God hadden genoten, kunnen wij als het ware een voorafbeelding van de grondgedachte van de *Subida* van San Juan zien. Augustinus spreekt van de rust van de 'tumultus carnis' de onstuimigheid van de aardsche gevoelens en hartstochten, de overdenkingen en de indrukken van de tijdelijke dingen, de onvolkomen rust in hart en hoofd, tot slechts het allerhoogste, de liefde Gods hen onmiddellijk vervulde[38]. In de *Subida* geeft San Juan de beschrijving van de ontlediging van de ziel van alle bijkomstigheden, waarna zij in de blanke rust der begenadiging, bij het tot rust komen van den wil, het geheugen en de gedachte, tot God opgetrokken kan worden. Zoo spreken niet alleen het herhaaldelijk voorkomen van Augustinus' naam en aanhalingen van hem in de geschriften van de Spaansche mystici van den grooten invloed dien hij op hen heeft gehad, maar ook getuigen daarvan de leerstellige uitwerkingen van de persoonlijke ervaringen, welke die van Augustinus van nabij volgen[39].

* * *

Onder degenen die de Spaansche asceten en mystici hebben beïnvloed neemt de pseudo-Areopagiet Dionysius een belangrijke

38) *Confessiones*, lib. IX, ed. Teubner, van p. 183 af.
39) Cf. o.a. P. Crisógono, *San Juan de la Cruz*, I, p. 32-34; Hoornaert, *Sainte Térèse*, p. 356-358.

plaats in. ‘San Dionisio’ noemden de Spanjaarden hem, en zij ondergingen de eeuwenoude betoovering van zijn fonkelenden geest door innerlijke verwantschap. Dionysius, die van de jeugd van de Christelijke kerk af met geëerbiedigd gezag de theologie en de mystiek had voorgelicht en gevormd, was in Spanje door de nieuwe vertaling van Marsilius Ficinus sinds het eind van de vijftiende eeuw ruimer toegankelijk gemaakt voor hen die Latijn lazen. Tevoren was hij reeds bij herhaling vertaald, na de eerste vertaling van Hilduin van omstreeks 831-836. De eerste commentaar was van Joannes Scotus Eriugena, den Neoplatonicus van de vroege Middeleeuwen. Hierdoor is Dionysius een der groote leermeesters van de Middeleeuwsche theologen en mystici geworden, zoowel van orthodoxe vromen als van kettersche nieuwlichters. Dante, insgelijks een leerling van den Areopagiet, heeft hem een plaats geschonken onder de groote theologen. Thomas van Aquino, die in de doorluchte schare de wijzen en kerkleeraren een voor een noemt, zegt van Dionysius dat hij het licht is dat tijdens zijn leven het diepst in de natuur der engelen had geschouwd[40)]. Hiermede laat Dante den Aquinenser niet teveel zeggen, d.i. niet tegen eigen overtuiging in spreken, als men bedenkt dat deze groote kerkleeraar honderden malen den pseudo-Areopagiet in zijn werk noemt. De groote beteekenis van den schrijver van de *mystieke theologie*, die als de gewaande bekeerling van Paulus vrijwel volstrekt gezag genoot, kan worden afgemeten aan de vele commentaren die over hem geschreven zijn, van Hugo van St. Victor af tot op Dionysius den Karthuizer. Pas in de zestiende eeuw begint de strijd over zijn identiteit, een strijd waarin ook Luther zich heeft gemengd, en die pas in de negentiende eeuw met geheel verlies van zijn geestelijk gezag is geëindigd, toen het vast kwam te staan dat deze Dionysius een auteur uit de vijfde eeuw ongeveer was en niet de Dionysius uit de Handelingen.

40) Paradiso, X, 115-117,

> Appresso vedi il lume di quel cero
> che giù, in carne, più a dentro vide
> l'angelica natura e 'l ministero.

De pantheistische vaagheid van zijn beschouwingen, zijn Platonisch idealisme, zijn geringschatting van de rede, en zijn toekenning van de bijzondere waarde der intuïtieve benadering van de waarheden Gods, hebben van meet af aan geleid tot agnosticisme en heterodoxie. Zijn theorieën over de hemelsche rangorden en zijn paradoxen hebben ook telkens opnieuw de bespiegelende geesten uit de Middeleeuwen bekoord en medegesleept. De Areopagiet zoekt de omschrijving van het goddelijke door ontkenningen en bevestigingen, door het plaatsen van tegenstellingen, door antinomieën. God, de opperste oorzaak, is het onnoembare, het onkenbare, het is ziel noch geest, het valt buiten het begrip, de voorstelling en het geloof, het is rede noch intuïtie, het is onuitsprekelijk, onvatbaar. Het is getal noch orde, het heeft geen dimensies, het is zoomin beweging als rust. Men kan het niet leven of zelfstandigheid noemen want zijn grenzen zijn wijder, de begrippen tijd en eeuwigheid passen er niet op. Ook is deze oorzaak zichzelf niet bewust als een begrensd iets, zij is wetenschap noch waarheid. Omtrent de Eerste Oorzaak, die boven alles verheven is, moet men alles erkennen en aanvaarden wat besloten is in het zijnde. Veel eer echter dient men dit alles in betrekking daartoe te ontkennen, want het onnoembare ontgaat aan alle formulen en alle omschrijvingen. Er is geen bevestiging of ontkenning betreffende het Hoogste Wezen, het is duisternis noch licht... Door voorvoegsels bij de verschillende bijvoeglijke naamwoorden en zelfstandige naamwoorden waarmede het goddelijk wezen wordt aangeduid, geeft de pseudo-Areopagiet deszelfs verhevenheid en zelfstandigheid aan[41]. Alle stellige eigenschappen en alle deugden vallen - zelfstandig genomen - binnen het wezen Gods, zij *zijn* dit wezen Gods.

San Juan de la Cruz heeft, naar de verzekering van een jongeren tijdgenoot van hem, de geschriften van den pseudo-Areopagiet met voorkeur gelezen[42]. Evenals andere Spaansche mystici en

41) Het zijn □πε□ en α□το, die zeer veelvuldig voorkomen. Cf. Morel, *Essai sur l' introversion mystique*, p. 124.

42) José de Jesús María, *Historia de la vida y virtudes del venerable Padre Juan de la Cruz*, Bruselas, 1628, p. 35; cf. P. Crisógono, op. cit. I, p. 29.

asceten noemt hij hem bij herhaling, en volgt hem ook wel van nabij. ‘El gran Dionisio’ wordt de Areopagiet wel genoemd door de Spaansche mystici en asceten, die vooral door zijn dichterlijk-platonische bespiegelingen, en zijn beschouwingen over de zedelijke reiniging, de ontlediging, de ‘innerlijke duisternis’ werden aangetrokken[43].

* * *

Onder de namen welke men bij alle Spaansche mystici vindt aangehaald is te noemen St. Bernard van Clairvaux (1091-1153), de ‘citharista Mariae’, een teere, liefhebbende, gevoelige natuur, en wellicht daardoor de eerste van de Christelijke mystici die in het *Hooglied* de symbolische bezinging van de vereeniging van God en de ziel zag. Hij leefde in den tijd van de opkomst der jonkvrouwenvereering, van de idealiseering van de ridderschap, en de hoofsche dichtkunst, en heeft de motieven daarvan overgebracht in het geestelijke leven. Bernard is de vader van de Christelijke bruidsmystiek, welke echter vóór hem reeds lang leefde in het hart der eenvoudige vromen[44]. Dante kiest als leidsman in de laatste zangen van het Paradijs Bernard van Clairvaux, omdat deze als geen ander hem den toegang kan verleenen tot ‘de koningin des hemels voor wie ik van liefde brand’, zooals Bernard zelf zegt[45]. Bernard is haar getrouwe, de in de Middeleeuwen beroemde bezinger van de deugden van de Maagd[46]. Toch heeft Bernard van Clairvaux zich gekeerd tegen de toen meer algemeen wordende gewoonte het feest der Onbevlekte Ontvangenis van Maria te vieren. Hij deed dit uit eerbied voor het erkende gezag van de kerk, verpersoonlijkt vooral in Augustinus en Gregorius den Grooten, welke daarover geen beslissende uitspraken hadden gedaan.

Bernard's mystiek is liefdesmystiek. In deze liefde is een

43) Men zie o.a. Baruzi, op. cit., p. 304.
44) F. Heiler, *Das Gebet*, p. 332.
45) *Paradiso*, XXXI, 100-101.
46) ib. 102.

geleidelijke opstijging; de mensch gaat uit van de aardsche liefde, de 'amor carnalis'. Dan heeft de mensch zichzelf nog lief, ter wille van zich zelf. Vervolgens neemt hij in den rijkdom van deze liefde de naasten op, hiervoor getroost hij zich matiging en streeft hij naar erbarming en gerechtigheid. Indien deze naastenliefde volmaakt wordt, betrekt zij God daarin, omdat in Hem de zuiverheid der liefde geopenbaard is. Van deze faze stijgt de mensch op tot de liefde ter wille van God zelf. De vierde trap van de liefde is die waarop de mensch alleen God lief heeft, en zichzelf en den naaste als creatie van God. 'Alleen in een lichaam dat geestelijk en onsterfelijk is, zuiver, vredig en godgevallig, en dat geheel gehoorzaamt aan den geest, kan de ziel hopen die vierde trap der liefde te betreden, of juister: tot die vierde trap geleid te worden, want God alleen heeft de macht deze genade te geven aan wie Hij wil en de mensch mist het vermogen die uit zichzelf te bereiken'[47]. Dit is de mystieke eenheid, waarin niets God en de ziel meer kan scheiden, waarin de ziel en het Woord in gemeenschap van leven zijn getreden. De ziel is dan gekomen tot volkomen rust, een 'sopor vitalis', en tot bewuste ontvankelijkheid voor de begenadiging, de 'infusio laetitiae', de uitstorting der vreugde, welks geestelijke liefelijkheid alle wereldsche vreugden en geneugten doet vergeten zooals een Spaansch mysticus zegt, naar aanleiding van een aanhaling uit Sint Bernard.

Het is deze liefdesmystiek welke Bernard van Clairvaux tot zulk een veel gelezen en veelvuldig genoemden auteur voor de Spaansche asceten en mystici heeft gemaakt.

De groote figuren van de Benedictijnsche, Sint Victoriaansche en scholastieke mystiek, vormen in hun invloed op de Spaansche mystiek een synthese, waarin de, gewoonlijk te scherp geformuleerde, tegenstellingen in geesteshouding tot eenstemmigheid kwamen.

De Spaansche mystiek, die gedragen wordt door een neoscholastieke theologie, is sterk Neoplatonisch getint. Door deze

47) Sint Bernard, *Verhandeling over de liefde tot God*, vertaald en ingeleid door Anton van Duinkerken, p. 75.

tweeledigheid sloot zich zoowel de meer affectieve dan theoretiseerende Bernard van Clairvaux als de scholastieke mystiek van Thomas van Aquino naar eigen geaardheid gemakkelijk in haar in.

Het woord ‘scholastiek’ heeft heden ten dage den vroegeren bijklank van kortzichtige spitsvondigheid, van betweterig vernuftspel, en redetwisten op beperkt gebied zonder verre verschieten, verloren. De scholastiek, de wijsgeerige methode naar den trant van Aristoteles, in zooverre deze kon gekend en gevolgd worden door Thomas van Aquino en Bonaventura, was geen dorre verstandelijkheid of verkeerd geleide redelijkheid. Integendeel. Zij ontsproot uit een diep godsdienstig gemoed, en zoowel bij Bonaventura als bij Thomas van Aquino onttrok zij telkens opnieuw voedsel en richtlijnen aan de eigen ervaringsvroomheid, welke op haar beurt door de tucht der rede binnen de perken van de Christelijke leer behouden bleef, en niet verliep in wazig gemijmer.

De scholastiek in haar bloeitijdperk was de gelukkige verbinding van het gevoel en het verstand. De wederzijdsche beïnvloeding van de mystiek en het theologisch denken behoedden de dogmatiek voor verzanding in dogmatisme, en de mystiek voor het gevaar van te ontaarden in leege gevoelsdrijverij, occultisme en mysticisme. Naar de goede beteekenis van het woord waren Paulus en Augustinus scholastici, theologische denkers met de vlucht van het gevoelsleven der ervaringsmystici, en in Bonaventura en Thomas van Aquino vooral heeft men het voorbeeld van hoe Aristotelische gedachtendiscipline en mystiek kunnen samengaan. De oploop er toe was geleidelijk geweest.

Voor de school van Sint Victor was de lyrische wijsbegeerte van Plato en de Neoplatonici nog het hulpmiddel geweest van de beschouwende uiteenzetting van de innerlijke belevingen, een wijsbegeerte waarin het hart het hoofd beheerschte. Bernard van Clairvaux had nog fijntjes gespot met de dialectiek, in zijn tijd beoefend door Abaelardus, maar de school van Sint Victor was reeds begonnen de wetenschap en de volgens een stelsel geregelde bespiegeling tot steunvlak te maken voor de mystieke ervaring.

Aldus ontwierp Hugo van Sint Victor († omstreeks 1140) ook den levensweg der innerlijke opstijging, studie, overdenking, gebed, inspanning van den wil en concentratie van de gedachten. Ook zijn onderscheiding van de 'speculatio' en de 'contemplatio' herinnert daar aan, de eerste is de naar een vast stelsel geordende beschouwing, werk van den menschelijken wil die alle verstandelijke en affectieve middelen te baat neemt om geest en hart naar het hoogste te richten, de tweede is de begenadiging.

Vereischt is een aandachtige beschouwing van de dingen en de gebeurtenissen van de wereld, want deze facta zijn schaduwbeelden Gods, aldus Hugo van St. Victor. Godsvrucht en intuïtieve wetenschap kunnen de beteekenis van de zinnebeelden van het leven ontsluiten voor het verstand en het hart, zij kunnen de waarheid onthullen die onder het symbool verborgen ligt. Hugo van St. Victor nadert soms dicht tot den pseudo-Areopagiet, wiens stelsel hij heeft toegelicht. Hij heeft van hem overgenomen de opvatting van de tweeslachtigheid der menschelijke constructie, waardoor de mensch, die deel uitmaakt van de geestelijke en stoffelijke wereld, de wonderbaarlijke taal Gods in de stof kan verstaan, welke voor de geestelijke wezens ontoegankelijk is.

De vele vermeldingen van de school van St. Victor in de geschriften van de Spaansche mystici en asceten - zij schrijven gewoonlijk kortaf Hugo - wijst er ons op hoe vertrouwd zij waren met deze wijsgeerige en mystieke beschouwingen, welke zoo innig aansloten bij hun eigen theorieën en ervaringen[48)].

De Spaansche mystici hebben voor de leerstellige uitwerking van de in verrukking aanschouwde of innerlijk ervaren openbaringen heel in het bijzonder den invloed van St. Thomas van Aquino ondervonden. De 'Doctor Angelicus' was na het concilie van Trente voor de Spaansche theologen van bijkans bindend gezag geworden. Zijn invloed als dogmaticus is vrijwel beslissend geweest voor de ontwikkeling van de Spaansche theologie, en insgelijks heeft hij als voorlichter gediend bij de geschilpunten

48) Voor San Juan de la Cruz en Hugo van St. Victor cf. P. Crisógono, *San Juan de la Cruz*, I, p. 38.

der mystiek. De Spaansche neoscholastiek - Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Juan de Santo Tomás[49], Francisco Suárez e.a. - is op Thomas van Aquino gebaseerd.

Thomas van Aquino (1225-1274) vereenigt in zich de twee aspecten van den Middeleeuwschen leerstelligen en ervaringsgodsdienst, Bernard's affectieve devotie, de St. Victoriaansche ‘contemplatio’, die door studie en loutering verworven wordt en in liefdeseenheid uit genade wordt geschonken, en de Aristotelische dialectiek, welke door Abaelardus en Albertus Magnus was hersteld. Thomas van Aquino is wellicht de schoonste openbaring van den vromen geleerde, hij was een man van onbevlekten levenswandel, eenvoudig en rechtschapen van gemoed, met sterken drang tot onderzoek, met onrustigen, weetgierigen geest, begaafd met een uitnemend verstand, en met oog voor doeltreffende exacte methoden. Hij was een goed kenner van den mensch, in zijn moeiten, worstelingen, innerlijke verwikkelingen en tegenstrijdigheden, als theoloog was hij van zulk een warme liefde Gods dat hij bedenkingen inbracht tegen de onverbiddelijke beschikkingsleer van Augustinus. Verder was Thomas, als alle ware geleerden, mysticus, d.i. hij was zich bewust van de eigen samenhoorigheid met den oorsprong van al het Zijnde en voelde zich daarmede in innerlijke betrekking, hij zocht door te dringen tot het wezen der dingen, tot het innerlijk van de verschijningsvormen.

Thomas van Aquino staat in tweeledige betrekking tot Spanje. Eerstens door den invloed die wijsgeeren van Spaanschen bodem als Averroes en Maimonides op hem hebben gehad, en ten tweede door den invloed die Thomas zelf op de Spaansche theologie en mystiek heeft uitgeoefend. Van zeer bijzondere beteekenis voor de geschiedenis van de mystieke theologie en voor de ontwikkeling van de Spaansche mystiek is de theorie van St. Thomas over het

49) Van zijn beroemden *Cursus philosophicus Thomisticus* bestaat een moderne uitgave, Rome, 1930. Over Suárez zie men o.a. de studie van Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik...*, uitgegeven door de Görresgesellschaft.

'bovennatuurlijke', waarmede samenhangt de contemplatie en de aanschouwing Gods, welke volgens sommigen afwijkt van die van Augustinus. In zijn verhandeling over de mogelijkheid der aanschouwing Gods in dit leven, naar het woord uit den Bijbel 'van aangezicht tot aangezicht zal ik met hem spreken'[50], aanvaardt Augustinus dat zoowel aan Mozes als aan Paulus deze visie is deelachtig geworden. Volgens sommige commentatoren van Thomas van Aquino zou deze de aanschouwing Gods van dezen aard tot Mozes en Paulus hebben beperkt[51]. Zoolang de ziel gebonden is aan de stof zou het aanschouwen der heerlijkheid Gods uitgesloten zijn, aan slechts enkelen - de genoemden - was dit op 'bovennatuurlijke wijze en buiten de gewone orde des geestes' geschonken. De uitwerking van deze gedachte in de Spaansche mystiek, in het bijzonder bij Santa Teresa en San Juan de la Cruz, is geheel gericht naar Thomas van Aquino, en gaat uit van zijn opvatting van het woord 'supranaturalis'. De menschelijke vermogens en eigenschappen kunnen onder de inwerking van de genade opgeheven worden boven de door de natuur gestelde grenzen, zij worden dan vergoddelijkt. Santa Teresa volgt Thomas van Aquino bij haar onderscheiding van de verworven en de geschonken contemplatie, de *geschonkene* is van bovennatuurlijken aard[52]. De Spaansche mystiek, die bij haar onvergelijkelijke diepte tevens nuchter is, bijna rationalistisch en met verstandelijk voorbehoud voor bovennatuurlijke verschijnselen en verschijningen, richt zich in haar leerstellige verhandeling hierover naar de uiteenzettingen van Thomas van Aquino, waarbij scherp onderscheiden wordt het ziekelijke geval van de verrukking der zinnen, hetwelk een schadelijke werking heeft, en de vervoering naar den geest door de geleide concen-

50) *Numeri* XII, 8; cf. 2 *Cor.* XII.

51) Butler, *Western Mysticism*, p. 85, noot 2. De bewijsplaatsen voor Augustinus en Thomas zijn aldaar vermeld van p. 78 af. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II, p. 222-225.

52) *Moradas cuartas*, cap. III, *Vida*, cap. XIV. De verwijzingen naar de teksten van Thomas van Aquino ontleen ik aan L. Eijo Garay, *Santo Tomás y la Mística*, Madrid, 1923, p. 23-29.

tratie van de intelligentie tot de aanschouwing van het verhevenste, hetwelk de hoogste genade en volmaking is. Het is vooral een opmerking van San Juan die in dit opzicht onze bijzondere aandacht vraagt. San Juan de la Cruz wijst er nadrukkelijk op dat de mensch zich naar zijn natuurlijke rede moet richten, en hij zich dient af te keeren van alle bovennatuurlijke zaken, juist omdat onze manier van ze te begrijpen zoo 'defectuosa', gebrekkig, is[53]. Na deze scherpe waarschuwing waarbij de aan bovennatuurlijk geachte verschijnselen en verschijningen ontleende gedachten en stemmingen 'doffe vlekken op den geest' worden genoemd, komt San Juan tot een bemiddelende beschouwing. Hij zegt, dat de visioenen die buiten de grenzen der natuur vallen, een hoogere volmaking vergen. Dit is de reden dat deze volkomen geestelijke verschijningen ongewoon zijn[54]. Nog zeldzamer is de verschijning van het goddelijk wezen, en dan geschiedt deze slechts zeer vluchtig en na bijzondere voorbereiding, soms zelfs met ontheffing aan het stoffelijke leven, zooals bij Paulus, en de beschutting van Mozes door Gods rechterhand 'opdat hij niet zou sterven.' 'Doch dergelijke feitelijke verschijningen zooals bij Paulus en Mozes zijn zeer zeldzaam'[55]. Men kan hierin ook wel den invloed van Bernard van Clairvaux op San Juan bemerken, hoewel de overeenkomstige, bemiddelende, houding ook een gevolg kan zijn van eenigszins gelijke gesteldheid en karakter. St. Bernard houdt het midden door te zeggen dat God zich niet openbaart zooals Hij is, maar als door een spiegel, of in een zinnebeeld, want 'wijze, heilige noch profeet kunnen Hem in een sterfelijk lichaam aanschouwen.'

De Spaansche mystiek, die in haar historische ontwikkeling de overlevering van Augustinus volgt, over de school van St. Victor, in affect verwant is met Bernard van Clairvaux, en in haar leerstelligen vorm en inhoud zeer beinvloed is door Thomas

53) *Subida* II, cap. XXIX, ed. Burgos, p. 223.
54) Het 'supra humanum modum' van Thomas van Aquino.
55) *Subida* II, cap. XXIV, verm. ed. p. 200. Dit nadert dicht tot de uiteenzetting van Thomas van Aquino 'supernaturaliter et praeter communem ordinem mentis aliquorum....' *Summa*, I, qu. XII, art. 11, 2; cf. Butler, p. 85.

van Aquino, vond een nauwe aansluiting bij Bonaventura (1221-1274), in wien insgelijks scholastieke wijsheid en mystieke ervaring tot een schoon geheel waren geworden. Tallooze malen vindt men zijn naam bij de Spaansche asecten en mystici vermeld. ‘Het leven der beschouwing ontstaat uit de liefde tot het Kruis’ zegt Bonaventura in het voorbericht van een zijner werken, en de titel van een ander geschrift spreekt van zijn ‘Liefdegloed’ welke wel doet denken aan Augustinus, wiens heftige natuur en tegenstrijdigen aard hij echter mist. Zooals San Juan de la Cruz en Juan de los Angeles, die hem veelvuldig noemen, vereenigt Bonaventura de innige devotie van den ‘verborgen omgang met God’ met de koele rustige rede van den wijsgeer en den dogmaticus. Bonaventura, van wien reeds vóór 1500 in Spanje werken in het Latijn en in vertalingen waren uitgegeven, is voor de studie van de Spaansche mystiek voornamelijk van belang omdat hij de eerste der mystici is die den drievoudigen weg van de mystieke ontwikkeling stap voor stap beschrijft. Hierin is hij van nabij gevolgd door San Juan de la Cruz. Eerst dient de faze van de loutering te worden doorgemaakt om tot innerlijken vrede te komen. Dan volgen de verlichting door het waarachtige inzicht, en de genade die de waarheid openbaar maken. Tenslotte de faze van de volmaking waaruit de liefde wordt geboren. Hiertoe nadert men opstijgende, in liefde ontvlamd door een wel plotselinge maar voorbereide openbaring, en wordt men opgenomen in een gelukzaligheid waarin de geleden smart en doorstane moeiten evenzoovele redenen tot vreugde zijn. Ook in Bonaventura hebben Platonische beschouwingen nagewerkt. De mensch komt tot God, zoo zegt hij, langs den weg der gevolgtrekkingen, gaande van het geschapene tot den Schepper, van het beeld tot de gedachte, van het omhulsel tot de levenhoudende kern. Het zichtbare openbaart het onzichtbare, het begrensde het grenzenlooze, en het vergankelijke voert tot het eeuwig zelfstandige. De wereld en haar volheid, onze ziel en ons verstand, het is alles slechts een spiegel waarin Gods beeld weerkaatst wordt, het is een geheel van verschijningsvormen waarin alleen de verlichte ziel beteekenis en


Vita Christi del Sera
phich doctor sanct Joan Bonauentura
traduhit de lati en romanç: a gran vtili-
tat dels deuots qui enla vida y passio de
nostre redẽptor contemplar deligen: per
vn deuot religios del monestir de Mont
serrat dela orde de sanct Benet.

Titelblad van een Catalaansche vertaling van de *Vita Christi* van Bonaventura, Barcelona, 1522.

doel ziet. Deze wordt ons pas duidelijk door de genade, en niet door de verstandelijke inspanning[56]. De innerlijk zucht naar vrede leidt ons stelliger dan het spoedig in gebreke blijvend verstand. Niet de naarstige studie van vele boeken, maar het verslagen hart en het ootmoedig gebed bereiden ons voor om aan de genade deelachtig te worden.

In het bijzonder wat de Trap der Volmaking betreft is er een innige verwantschap van Santa Teresa en San Juan met Bonaventura[57].

* * *

Behalve genoemde mystici hebben ook de Duitsche en Nederlandsche 'Godminnenden' of 'vrienden Gods' een grooten invloed uitgeoefend op de Spaansche mystiek. Menéndez y Pelayo spreekt van de in Spanje 'veel gelezen, meer of minder pantheistische' geschriften van de Duitsche (en Nederlandsche) mystici, welke bij gebrek aan goede devote Spaansche lectuur in omloop waren gekomen. Deze mystici, Tauler, Suso, Ruysbroeck, Herph, Dionysius de Karthuizer werden gelezen, 'om de geestelijke dronkenschap die zij gaven.' Daarom acht Menéndez y Pelayo het een daad van wijs beleid dat de Inquisiteur Fernando de Valdés werken van Herph, Tauler en Dionysius den Karthuizer op den *Index* plaatste[58]. Cejador y Frauca zegt in zijn geschiedenis van de Spaansche letteren dat 'in Spanje - in de zestiende eeuw - veel gelezen werden de *Duitsche*[59] mystici Tauler, Suso, Ruysbroeck, Herph en Dionysius de Karthuizer, door wien ook meester Eckehart, de voornaamste verwekker van het Duitsche quietisme en pantheisme, zijn invloed deed gelden.' In dit oordeel is de felle bestrijder van alle mysticisme, de intel-

56) Hierin ligt een schijnbare tegenspraak met Thomas van Aquino, die een groot gebied laat aan de natuurlijke rede. Cf. L. Eijo Garay, *Santo Tomás y la Mística*, p. 24 en 35, en de vermelde bewijsplaatsen aan den voet vermeld.

57) Met betrekking tot de 'Scala Perfectionis' cf. Saudreau, *La vie d'union* à *Dieu*, en Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, p. 137, noot 3.

58) *Historia de los heterodoxos*, II, van p. 524 af.

59) De toevoeging "en Nederlandsche" zoekt men vergeefs. Nauwkeuriger is J. Domínguez Berrueta, *Santa Teresa de Jesús*, 1934, p. 175-190.

lectualist Melchor Cano drie en een halve eeuw aan Cejador voorafgegaan. Hij zegt ‘ik heb ook hooren zeggen dat zij[60] Tauler en Herph navolgen, die op veel punten aanhangers van die secte van verlichten en bevindelijken blijken te zijn’[61].

De betrekking tusschen de Spaansche en de Duitsche en Nederlandsche mystiek is in de laatste jaren zorgvuldig nagegaan door Etchegoyen, Hoornaert, Watrigant, en voornamelijk door Groult. Zij hebben de sporen van de geschriften der noordelijke mystici nagevorscht in de werken van de Spaansche mystici en asceten, Laredo, Osuna, Luís de Granada, San Ignacio, San Juan, Santa Teresa en Juan de los Angeles. Een enkel woord over de beteekenis van de mystiek der noordelijke landen zij hier niet overbodig geacht. De Duitsche en Nederlandsche mystiek is beschouwende liefdesmystiek. Haar bespiegelingen zijn dichterlijk en vaag, haar begrippen zijn vlietend van grenzen, haar nevelachtigheid heeft haar voor pantheistisch doen doorgaan. De taal van de noordelijke mystici kenmerkt zich door woorden en beelden die ontleend zijn aan de erotische gevoelens, waardoor de aan de letter gebonden lezer van de diepere beteekenis der woorden kan worden afgeleid, vooral indien men als Moret bijv.[62] van aprioristische stellingen uitgaat.

De Duitsche en de Nederlandsche mystiek is in veel opzichten verwant aan de Spaansche. Allereerst wel wat den oorsprong betreft. De Duitsche mystiek was als de Spaansche geboren uit den nood der tijden, toen honger, ziekten en rampen der natuur de Duitsche landen teisterden, en door het Interdict de kerkelijke troost en genademiddelen aan de geloovigen waren ontzegd. De inkeer tot zichzelf, de noodzaak heul en heil alleen in zich zelf te zoeken, en het bidden in de ziele-nis schonk aan een uitgelezen groep levenskracht en geestelijke opwekking. De innige gemeenschap met het Goddelijke als het eenig bestendige, geboren uit lijden en nooddruft, ontbloeide tot een mystiek van het lijden, van

60) De Jezuieten.
61) T. Caballero, *Vida del Ilmo. Melchor Cano*, p. 499.
62) *Essai sur l'introversion mystique*, o.a. p. 216.

de droefenis, van de deernis om de wonden van den Christus en van het schuldbewustzijn.

Dit is de eerste, *algemeene*, verwantschap van de Duitsche en de Spaansche mystiek. Zij zijn beide ontstaan in heftig bewogen tijden, uit ontgoocheling en uit het besef van de vergankelijkheid van alle aardsche goederen, uit het bewustzijn van de tijdelijkheid van alle geluk. Dit bewustzijn werd niet allereerst verkregen door stille overpeinzing, maar werd opgedrongen door den algemeenen toestand, door oorlogen en rampen, verwoestingen van gewesten en steden. Spanje's bodem was weliswaar grootendeels vrij gebleven van deze teisteringen, maar Spanje stond midden in het groote levensgedruisch, en nam handelend en leidend deel aan alle gebeurtenissen.

In de Duitsche, Nederlandsche en Spaansche mystiek is het beheerschende motief de liefde, en daarmede de zucht tot het zich ontdoen van alle gedachten en gevoelens, herinneringen en verlangens waarvoor in de liefde geen plaats is, en het verlangen naar de volstrekte overgave in den geest Gods. Met vertwijfeling denkt men aan eigen zonden en tekortkomingen[63]. Door dit zondebesef en de insluipende vrees van in dezen toestand van rampzaligheid vereenzaamd te blijven, hebben wellicht de Duitsche en Nederlandsche mystici beter dan de vroegere vromen het tragische leed van Christus in zijn eenzaamheid begrepen, en zijn wanhopige kreet aan het kruis vindt weerklank in hun ziel. De in-menschelijke uitroep van smart van Jezus in zijn verlatenheid, toen hij in zijn uitgeput en gemarteld lijf zijn gefolterde ziel voelde ineenkrimpen van pijn en wanhoop om de duisternis rondom hem en de ontzaglijke eenzaamheid in zijn lijden, heeft langer en dieper nageklonken bij de mystici van het noorden.

63) Zoo toept Seuse uit, ‘Sammle dich gänzlich, meine Seele, von allem Auszen in ein stilles Schweigen rechter Innigkeit, dasz du aufbrechest und verlierest in die weite Wuste eines grundlosen Herzeleids, auf die hohen Felsen des Elends, und schreiest mit einem sehnenden, traurigen Herzen, dasz es hinaufdringe über Berg und Tal, hoch durch die Lüfte bis in den Himmel vor alles himmlische Heer’. O. Karrer, *Die grosze Glut*, *Textgeschichte der Mystik im Mittelalter*, p. 256.


¶ A laho: e gloria de nostre senyor
deu: e vla gloriosa verge maria mare sua: senyo
ra nostra. Es funida ab grā diligencia: la ꝺ
nota obra anomenada Vita christi de
sant Bonauentura. Estampat enla
insigne ciutat de Barçelona:
per mestre Joan Rosembach alemany. En
lany dela Incarnacio ꝺ no
stre señor deu: a. viij
del mes de Fe
brer. Mil. D
y. xxij.

Uit de Catalaansche vertaling van de *Vita Christi* van Bonaventura, van 1522.

Zij toch hadden de eenzaamheid en de donkerte leeren kennen, zij hadden eveneens hun afgetobde ziel en gewonde lijf over een, bij wijlen, uitzichtsloozen weg voortgesleept. De verlatenheid van den Godmensch, die in zijn doodsstrijd een oogenblik in volstrekte duisternis omsloten wordt, begint in de Middeleeuwen, in Duitschland en Nederland, dieper te worden gevoeld.

Men las in dien tijd in Duitschland voornamelijk de *Navolging van Christus, Het Leven van Christus* van Ludolf den Karthuizer, en het werk van Seuse over *De Eeuwige Wijsheid*[64]. Dit wijst op de inniger geworden Christus-mystiek, de persoon van den Christus trad nader tot de menschen en werd als de lijdende Godmensch meer voorwerp van overpeinzing en van liefdesaanbidding.

Hierin ligt de meer onmiddellijke, *feitelijke*, overeenkomst van de Spaansche mystiek met de noordelijke. Door het zondebesef, dat is, het bewustzijn van de scheiding van God en daardoor nieuwe smart voor den Godmensch, ontstaat de sterke begeerte zich geheel vrij te maken van de stof en de zinnen als oorzaak der zonden. De wereld en de zinnen zijn grondig verschillend van God. Gebonden zijn aan God is vrij zijn van de wereld. De zinnen weerstreven God, en insgelijks doen zulks de wil en het zelfbehagen. Het is derhalve noodig te ‘entwerden’, te laten versterven alles wat niet uit God is. De ziel keere zich dus naar binnen, zij wende zich af van het uiterlijk bestaan. In de stille beschouwing van God, moet men zich laten geleiden, en wil en verstand gevangen geven. Hieruit ontstaat de goddelijke vrijheid. Aldus Tauler[65].

De werken van Tauler (± 1300-1361), of beter gezegd de *Institutiones divinae* waarin ook werk van andere hand is opgenomen, zijn in Spanje eenigen tijd behalve in de Latijnsche editie van Surius van 1548 ook in een Spaansche vertaling in vrijen omloop geweest en veel gelezen. In het verbod van de lectuur van

64) H. Boehmer, *Loyola und die deutsche Mystik*, p. 5 en 6.

65) Men zie over deze ‘Entbildung’ en ‘Ueberbildung’ van Tauler, Karrer, op. cit. p. 334-339.

deze in de volkstaal vertaalde werken, van 1559, werden de Latijnsche vertalingen niet begrepen, en zoo hebben bijv. Osuna, San Juan de la Cruz, Luís de Granada, en Juan de los Angeles, ongehinderd Tauler kunnen lezen[66].

Al treft men nergens Tauler's naam in de geschriften van San Juan de la Cruz aan, toch is de invloed van Tauler op San Juan kennelijk en aannemelijk. De *Noche Oscura*, de Duistere Nacht, is een breede en diepe verhandeling over het 'Entwerden'. P. Crisógono zegt ten opzichte van de overeenkomst van Tauler en San Juan 'Ik betwijfel het niet, deze Duitsche mysticus is de schrijver die den grootsten invloed op San Juan de la Cruz heeft gehad. Bij het lezen van hun werken ziet men dat zij tweelingbroeders zijn, die gaarne op groote hoogten vertoeven, en wars zijn van alles wat niet is geloof, kruis en volmaakte liefde. De geschiedenis van de mystiek kent niet twee andere mystici die meer op elkaar gelijken. Bij het lezen van Tauler heeft San Juan genegenheid moeten gevoelen voor dien Dominicaner monnik, die dacht als hij. Tot zelfs in het dichten van mystieke hymnen gelijken deze twee schrijvers op elkaar'[67].

In Tauler gevoelt men den evangelist, den prediker, die de nooden en de behoeften van zijn tijd en medemenschen begrijpt. Hij was, zooals San Juan, een zorgzaam priester, die uit zijn stille cel wist te treden om plaats te nemen in het volle leven, om zijn werkkracht en sterken wil te gebruiken voor de verleening van steun en leiding. Tauler en San Juan bewogen zich als die andere groote mystieken, Paulus, Augustinus en Santa Teresa, in het maatschappelijke leven en namen daaraan actief deel. Tauler's evangelische zorg en predikerswerk en San Juan's kloosterhervorming werkten gelijkelijk vormend op de samenleving in.

66) Wat betreft den invloed van Tauler op Luís de Granada maakt Groult *Les Mystiques....* p. 171, eenig voorbehoud op het artikel van P. Michel Ange, *Estudios franciscanos*, XXVI, 1921.

67) *San Juan de la Cruz*, I, p. 50.
P. Fr. Bruno, *Saint Jean de la Croix*, p. 103, 279 en 435, zegt dat San Juan het schema der drie teekenen 'auxquelles on reconnâit que l'âme peut entrer dans la contemplation' ontleent aan Tauler.

Men verwondert zich, als men nadenkt over den arbeid dien zij hebben verricht, dat toch nog wel de mystiek als stille, bespiegelende devotie wordt voorgesteld, als vroomheid zonder maatschappelijke belangstelling, als beschouwing die zich buiten de grenzen der ethiek beweegt[68]. De Duitsche en Spaansche mystici hadden naast en door hun persoonlijke ervaringsvroomheid een zeer bezig leven. Tauler verklaart in een zijner *Sermoenen* bereid te zijn met handenarbeid zijn brood te verdienen, en San Juan verwoestte zijn zwakke gezondheid door bovenmenschelijke inspanning.

Meester Eckehart, (± 1260-1327) dien men gaarne den philosoof noemt, al is hij in het geheel niet een koele wijsgeer, heeft weinig invloed gehad op de beschouwende vroomheid en de mystiek in Spanje, tenzij inderdaad een of eenige hoofdstukken van de *Institutiones* die in de vertaling van Surius op Tauler's naam staan van Eckehart zijn. Hoornaert is van meening dat Eckehart veel gelezen werd in Spanje[69]. Hij heeft echter bovendien door middel van zijn vormenden invloed op Tauler en Seuse middellijk op de Spanjaarden ingewerkt. Eckehart, wiens bespiegelingen en beschouwingen opgebouwd zijn uit gegevens ontleend aan de groote mystici en theologen van Paulus af, over Augustinus tot Thomas van Aquino, was in het bijzonder gericht naar den pseudo-Areopagiet. Hij heeft ook wel diens stylistische eigenaardigheden overgenomen, de tegenstellingen, de ontkenningen, de bevestigingen. Eckehart gaat door de geschiedenis als de pantheist - dit is voor Baruzi wellicht het punt van overeenkomst met San Juan[70] - en hij is door het nageslacht voornamelijk beoordeeld naar de kerkelijke uitspraak over hem.

Naast Tauler is het Seuse (± 1300-1366) die op de Spaansche

68) Zoo zegt Hessen bijv. ‘Die Mystik ist die Sphäre des absolut irrationalen Erlebnis, liegt ausserhalb der Philosophie im gegensatz zur Wissenschaft, zum Gemeinschaftsleben, zur Kunst, zur historischen Religion...’, *Mystik und Metaphysik*, *Logos*, 1911, p. 107.

69) *Sainte Térèse,* p. 94, ‘Eckart, Tauler, Suso.... étaient très connus en Espagne en cette première moitié du XVIe siècle...’

70) *Saint Jean de la Croix*, p. 140.

mystiek invloed heeft uitgeoefend, Seuse, ‘de zoete zanger’, ‘Amandus’, die Jezus en de Minne, de Wijsheid, bezingt, de wijsheid des harten, door innerlijke ervaring verkregen. Van groot belang voor de studie der Spaansche mystiek is de beschouwing van Seuse over de ‘Entbildung’ van den mensch die noodzakelijk is opdat Christus gestaltenis in den mensch kan verkrijgen; verder zijn trappen der volmaking, en zijn bruidsmystiek. De geschriften van Seuse werden in Spanje gelezen[71]. Onmiddellijke aanhalingen uit Seuse zijn nog niet in de Spaansche mystiek aangewezen, wel treft de herhaaldelijke overeenkomst van Seuse en San Juan de la Cruz, in opvattingen en ook in levenshouding. Groult deelt mede in Spanje slechts één Italiaansche vertaling in handschrift te hebben gevonden[72].

De overeenkomst in opvattingen bij Seuse en San Juan is vaak treffend. Natuurlijk kan deze voortkomen uit innerlijke gelijkenis, en deze bestaat ongetwijfeld. Men denke aan Seuse' gevoeligen, dichterlijken aard, en aan zijn strenge ascese en zelfkastijding, waardoor hij zijn lichaam dikwijls tot bloedens toe wondde. Seuse's liefdeslyriek vertoont groote gelijkenis met de verzen van San Juan.

De jongeling Heinrich Seuse, in boetekleed, vermagerd en verzwakt door harde ascese, doch innerlijk stralend van goddelijk licht, gelijkt op den tengeren monnik Juan, van wien Santa Teresa zeide dat het eigenlijk slechts een half monnikje was, zoo minnetjes zag hij er uit, maar van wien zij al spoedig daarna schreef dat hij haar leermeester zou kunnen zijn. Hetgeen Seuse leert over de ‘Entbildung’, welke verkregen wordt door de afzondering, de zuivering van het geheugen en het voorstellingsvermogen, de bevrijding van het wisselvallige, het richten van de aandacht uitsluitend naar God, de volkomen gelatenheid zoodat de mensch geraakt in ‘ganzer Entwordenheit’, komt overeen met de ‘desnudez’, de naaktheid van de ziel, van San

71) P. Wenceslae del S.S., *Fisonomía de un Doctor*, I, p. 69; Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos* II, p. 524.

72) *Les mystiques des Pays-Bas...*, p. 68.

Juan. In de losmaking van alle banden vindt de ziel rust en vrede, omdat als zij niets meer begeert haar niets meer neerdrukt of verhindert in haar streven naar omhoog.

In beiden, in Seuse en in San Juan, is de dichterlijke liefdesgloed, en in beiden is de voortdurende inspanning om in zich de godsgestaltenis te verwerven. Seuse spreekt van den geleidelijken opgang, van de 'verhinderingen' op dien weg, van het komen tot de volmaaktheid, het 'zich verliezen' in God, en het eens geestes met Hem worden, en San Juan spreekt van den doorgang door de 'puerta estrecha', de nauwe poort, waarbij men zich moet ontdoen van 'todo lo sensitivo', van alles wat het gevoels- en gewaarwordingsleven betreft, om dan te komen tot de geheele gelijkheid der ziel aan God, de 'similitud total.'

Na het huwelijk van Johanna, de dochter van de 'Katholieke Koningen' met Philips den Schoonen, waren de betrekkingen tusschen Spanje en de Nederlanden inniger geworden, ook in cultureel opzicht zooals blijkt in de schoone kunsten waarin Nederlandsche invloeden kenbaar zijn. Ook trokken vele Nederlanders naar Spanje, en waren daar behulpzaam als kunstenaars en werklieden in tal van kerken en andere gebouwen, als schrijnwerkers, beeldhouwers, vervaardigers van glas in lood, schilders, meesters in de boekdrukkunst, en in andere takken van kunst en nijverheid. Onze mystici werden van het eind van de vijftiende eeuw af veelvuldig gelezen, in Latijnsche of Spaansche vertalingen. Groult heeft in een voortreffelijk geschrift[73] den invloed van de Nederlandsche mystiek op Spanje nagegaan. Zoowel Noordnederlandsche als Zuidnederlandsche mystieke geschriften waren in Spanje bekend geworden, en hebben in hooge mate bijgedragen tot de ontwikkeling van het Spaansche ascetisme en de Spaansche mystiek. Groult wijst op de groote beteekenis van het feit dat García de Cisneros, een der eerste van de Spaansche asceten, en Juan de los Angeles, een der laatste uit het bloeitijdperk

73) Het reeds eerder vermelde *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle*, Leuven, 1927.



Houtsnede uit de editie van 1535 van de ‘Brieven en Evangeliën’ van Ambrosio Montesino, den vertaler van het ‘Leven van Christus’ van Ludolf den Karthuizer.

van de Spaansche mystiek, innig verbonden zijn met de Nederlandsche devotie[74].

Alleen reeds uit de werken van Juan de los Angeles zou men de vèrreikende invloeden van de Nederlandsche mystiek op de Spaansche kunnen aantoonen. Juan de los Angeles was een zeer belezen man, en onder de vele schrijvers die hij vermeldt, of zegt te volgen, noemt hij den 'divino Rusbrochio', den goddelijken Ruysbroeck, en hij spreekt in de loffelijkste bewoordingen over Herph[75]. Het geheele werk van Juan de los Angeles is doortrokken van den invloed der Nederlandsche mystici, d.i. van den geest van 'Groenendael', van de 'Broeders des Gemeenen Levens', van de 'Moderne Devotie', zoo zelfs dat Groult van Juan de los Angeles zegt dat hij een 'superbe rejeton' van de Nederlandsche school is. Hij vergelijkt dezen Spaanschen Franciscaan met een bij die honing en dauw des hemels heeft verzameld uit velerlei bloemen, maar het is de geur der Nederlandsche bloemen die erin overheerscht[76].

Bijna een halve eeuw echter voor dat Juan de los Angeles geboren werd, had reeds een illuster Spanjaard zijn vaderland verlaten om vrome geschriften te gaan verzamelen die dienstig konden zijn voor de opwekking van een verinnigd geloofsleven. In Frankrijk maakte deze Spanjaard, de Benedictijn García de Cisneros († 1510), kennis met de Nederlandsche religieuse werkzaamheid die mede in Frankrijk leidde tot kloosterhervormingen. Het *Rosetum* van Mombaer († 1502) en de geschriften van Gerard Zerbolt van Zutphen († 1398) liggen ten grondslag aan zijn 'Oefenboek des geestelijken levens.' Door deze beide werken alleen reeds, voornamelijk het zeer uitvoerige *Rosetum*, door Groult 'een encyclopaedie van het innerlijk godsdienstig leven van Windeshem' genoemd, was een belangrijk deel van den geest en het werk van onze mystici Ruysbroeck, Gerard Groote, Diony-

74) ib. p. 271.

75) *Consideraciones espirituales sobre el Cantar de los Cantares*, Art. VI, Ed. N.B.A.E. p. 89,.. de la majestad de este santísimo nombre trata admirablemente Henrico Harpio, famosísimo teólogo, *Theologia mystica*, cap. XI.

76) Groult, op. cit. p. 265.

sius den Karthuizer, Thomas van Kempen, Gerard Zerbolt bekend geworden.

Francisco de Osuna, die in den tijd dat Nederlandsche boekdrukkers reeds menig werk van Spaansche hand afdrukten te dien einde naar de Zuidelijke Nederlanden kwam, had reeds voordien van onze asceten en mystici kennis genomen[77]. Osuna vermeldt de werken die hij heeft geraadpleegd minder nauwkeurig of uitdrukkelijk dan Juan de los Angeles, hij volstaat dikwijls met vage aanduidingen, maar niettemin is de invloed van Ruysbroeck, Herp, Dionysius den Karthuizer en Mombaer kenbaar in hem.

Dat in Luís de Granada, de vertaler van de 'Navolging van Christus', verwijzingen naar of herinneringen aan dit kleinood der ascetische litteratuur te vinden zijn, spreekt van zelf. Ook Herph heeft op Granada invloed uitgeoefend, zooals uit aanhalingen of vermeldingen reeds vast te stellen is. Bernardino de Laredo heeft in zijn uiteenzetting van de ontwikkeling van het mystieke leven voornamelijk betreffende de hoogste faze, de innerlijke aanschouwing, de verhandeling daarover van Herph geraadpleegd en gevolgd.

Door de geschriften van Francisco de Osuna, Laredo en Granada kende Santa Teresa reeds middellijk de Nederlandsche en Duitsche asceten en mystici, waarvan zij sommigen ook zelf kan gelezen hebben. Haar bewondering voor de *Navolging van Christus* en de werken van Ludolf den Karthuizer is bekend. Cunninghame Graham heeft ook als vaststaand aangenomen dat Santa Teresa den Karthuizer *Dionysius* veelvuldig heeft gelezen, en door hem vertrouwd was geworden met de bespiegelingen van meester Eckehart[78]. In zake den Karthuizer heeft

77) Hoornaert, *Sainte Térèse,* p. 386, cf. p. 94.

78) Het is een verheugend feit dat er spoedig een nieuwe uitgave van meester Eckehart zal komen, waarin ook gedeeltelijk onbekende Latijnsche geschriften zullen worden opgenomen. Naar verluidt zal behalve de door de Dominicanen te Rome voorbereide editie ook een Duitsche uitgave verschijnen - met nieuwe gegevens - waarin tevens de invloed van Eckehart op de Middeleeuwsche theologie en mystiek, en de jongere wijsbegeerte zal worden nagegaan. Dit zal de studie der betrekkingen van de Spaansche mystiek met de Duitsche zeer vergemakkelijken.

Cunninghame Graham zich vergist, want wat vaststaat is dat Santa Teresa den Karthuizer *Ludolf* heeft bestudeerd, hoewel het zeer aannemelijk is dat zij de toen reeds vele jaren in Spanje in omloop zijnde werken van Dionysius in handen heeft gehad. Groult heeft de stelling van Etchegoyen, die vele uitspraken van Santa Teresa wilde terugbrengen tot gedachten uit de *Navolging van Christus*, verworpen met deze eenvoudige, juiste opmerking dat het steeds uiterst bezwaarlijk en gewaagd is eenige afhankelijkheid ten opzichte van de *Imitatio* aan te toonen. Dit boekje bevat immers zoozeer de kern en het wezen van de Katholieke ascese dat een heilig leven zonder de betrachting van de meeste der gedachten ervan niet mogelijk is. Men zou aldus reeds eeuwen vóór het verschijnen van de *Imitatio* den invloed ervan op de Christelijke litteratuur kunnen aanwijzen[79].

De *Navolging van Christus* verscheen in Spanje nauwelijks tien jaren na de (vermoedelijke) eerste uitgave in Utrecht, en wel in een Valenciaansche vertaling, op den voet door andere uitgaven gevolgd. Men hield in Spanje gewoonlijk Gerson, den 'doctor christianissimus', den kanselier van de Universiteit van Parijs († 1428) voor den schrijver van de *Imitatio.* De 'Beschouwingen over bespiegelende en practische mystieke theologie' van Gerson werden in Spanje veel gelezen[80], en zoo werd de *Navolging* ook wel 'de kleine Gerson' genoemd, en zelfs wel tezamen met werk van Gerson gebundeld. Fray Luís de Granada was zoo zeer in Gerson belezen dat hij bij zijn vertaling van de *Navolging*, in Spanje gewoonlijk *Geringschatting der wereld* genoemd, het verschil in stijl en persoonlijkheid van de schrijvers opmerkte. In het voorbericht van zijn vertaling zegt hij dan ook uitdrukkelijk dat niet Gerson maar Thomas van Kempen de schrijver van de Imitatio is.

* * *

79) *Les mystiques des Pays-Bas...* p. 173. Cf. Hoornaert, op. cit., p. 386; Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse,* Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes Hisp. IV, 1923.

80) Osuna bijv. noemt Gerson herhaaldelijk, 'de zeer christelijke Gerson', 'de even vrome als geleerde Gerson', 'overeenkomstig de uitspraken van Gerson', etc. Cf. o.a. *Tercer Abecedario*, VIII, I; XII, IV.

Uit nog andere bronnen heeft de zestiende eeuwsche Spaansche mystiek, middellijk of onmiddellijk, levenskrachten onttrokken.



Ffore primer de mestre Johan gerson canceller de Paris dela imitacio de iesuchrist e del menyspreu de aquest mon/esplanat de lati en valenciana lengua per lo magnifich en Miquel perez almada

Capitol primer.

Qui seguerx a mi no camina en tenebres. mas haura lux de vida. Aquestes glorioses paraules son de Jesus saluador nostre. ables quals nos amonesta: en quina manera seguirem los seus camins dela sua sancta e benaurenturada vida. E si volem ab la nuuiosa llum banderar del nostre entendriment cos

Een bladzijde van de ‘Navolging van Christus’ van de uitgave van Barcelona van 1482. Als auteur van de *Imitatio* wordt hier genoemd Gerson, de kanselier van Parijs.

Spanje, dat tot den huidigen dag door bouwwerken en andere kunstuitingen, door het karakter en uiterlijk van zijn bevolking, door zijn taal, in woorden, zegswijzen en enkele zinsconstructies, de herinnering aan de Joden en de Arabisch sprekende volken

die zich op zijn bodem hebben gevestigd, levendig houdt, heeft tot in het diepste van zijn wezen den invloed van de Joden en Mohammedanen ondergaan.

De drie godsdiensten, Jodendom, Christendom en Islam, leefden gedurende vele eeuwen - met tusschenpoozen van dweepzuchtige onverdraagzaamheid - vreedzaam naast elkaar, en werkten op elkaar in. Vooral de dertiende eeuw, met haar grooten bloei in kunsten en wetenschappen en mystiek, heeft in dezen het hoogtepunt bereikt. Ieder van deze drie godsdiensten heeft in de Middeleeuwen een grootsche mystieke ontplooiing gehad. Zonen van Spaanschen grond zijn zoowel Ramon Llull, als Ibn Toefail, Ibn Arabi, Ibn Hazm, Ibn Masarra en Mozes van Leon, Rabbi Isaac, Rabbi Abraham Aboelafia, Ibn Gabirol en Maimonides. Wij dienen nu na te gaan in hoeverre de Spaansche mystiek van de zestiende eeuw de kenteekenen van de inwerking dezer onderscheidene Middeleeuwsche mystici draagt.

Zooals bekend is heeft de Spaansche arabist P. Miguel Asín Palacios in zijn beroemd geworden boek over 'De Mohammedaansche leer der laatste dingen in de goddelijke Comedie'[81)] Mohammedaansche bronnen in Dante's werk aangetoond, in het bijzonder aangaande de beschrijving van de hel en den hemel, van Ibn Arabi (1164-1240).

Dat de Middeleeuwsche beschaving van Europa sterk beinvloed was door Mohammedaansche wijsgeeren, dichters, kunstenaars en mystici was vóór Asín een bekend feit. Het was alreeds te bewijzen door het 'vertaalinstituut' dat de aartsbisschop van Toledo, Don Raimundo, in de twaalfde eeuw had gesticht voor de overzetting in het Latijn van de in het Arabisch geschreven werken van Mohammedaansche denkers en geleerden. Verder was er de gemengd Mohammedaansch-Christelijke cultuur van Sicilië onder de regeering van Frederik II. 'De eerste moderne staat van Europa' wordt dit Sicilië wel genoemd, en Dante heeft grooten lof voor Frederik, 'een man van letteren en beschaving,

81) *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919.

maar een scepticus'[82]. Dante's sympathieën voor Mohammedaansche denkers zijn duidelijk, en dit kan eveneens een aanwijzing zijn dat men in zijn tijd vertrouwd was met hun geschriften en dit niet verheimelijkte, hetgeen ook duidelijk uitkomt in de geschriften van Raimundo Martín. Deze Spaansche Dominicaan uit de dertiende eeuw gebruikte voor zijn werken niet alleen, zooals de andere scholastici, de geschriften van de Mohammedaansche wijsgeeren, maar haalde ook openlijk Ghazzāli (1059-1111) aan als gezaghebbenden auteur voor de theologie en de mystiek[83].

Dante neemt in den *Limbo* op, in het gezelschap van Socrates, Plato, Diogenes, Seneca, e.a., Avicenna, Averroes, en Saladijn, den veroveraar van Jeruzalem nog wel! Als goed soldaat en krachtig koning bezat hij voldoende goede eigenschappen om volgens Dante van de hellestraffen vrij te blijven.

Spanje en Sicilië waren de uitgangspunten van den Mohammedaanschen invloed, en neemt men Dante als een hoogen vertegenwoordiger van de Middeleeuwsche cultuur in Europa, dan kan men zich reeds aanstonds een denkbeeld vormen van den omvang der invloeden van Moslimsche denkers, dichters en kunstenaars.

Bepalen wij ons tot Spanje dan zien wij de inwerkingen van de Mohammedaansche beschaving op de schoone letteren, de wijsbegeerte, de theologie en de kunsten. In de litteratuur bijvoorbeeld door de verhalenbundels en wijze spreuken waarvoor de Mooren een voorliefde hadden, en in de dichtkunst, in motieven en stijlvormen. Een zeer bekend werk dat aan de 'Arabische' cultuur is ontsproten is het verhaal van den 'philosophus autodidactus', een primitieven mensch die geholpen alleen door zijn redelijk verstand en ontvankelijk gemoed tot kennis van God en mystieke ervaring komt[84].

82) *Divina Commedia, Inf.* XIII, 75; *De Vulg. Eloquentia* I, XII; *Inf.* X, 119.

83) M. Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Granada, 1934, p. 19.

84) *El filósofo autodidacto* (*Risālat Havy Ibn Yaqzān*) de *Ibn Tufayl. Nueva traducción española por* Angel González Palencia, Madrid-Granada, 1934.

Op last van den aartsbisschop van Toledo werden er in de twaalfde eeuw uit het Arabisch vertaald, o.a. de Metaphysica van Avicenna, zijn werken over de natuurkunde, over den grond der wetenschap, over de logica, e.a.; verder werken van Ghazzāli, Al Kendi, Isaac Ibn Honaim, Averroes, Abdelaziz, Avicebron, e.a. Ook Aristoteles wordt uit een - gebrekkige - Arabische bewerking in het Latijn vertaald, zooals ook Ptolomaeus, en eveneens maakte men in Toledo in dien tijd een vertaling van den Korān. De scholastiek van na Abaelardus heeft, zooals wij in het eerste hoofdstuk aangaven, aan den Spaansch-Arabischen invloed veel te danken, en insgelijks werd het Neoplatonisme in de Middeleeuwen versterkt door vertalingen uit Arabische, bespiegelende, geschriften, welke een doorgang naar Europa vormden voor de vrijwel afgesloten Grieksche wijsheid. Ook staat nu de vraag open in hoeverre de scholastieke mystiek is beïnvloed door bijv. Ghazzāli, den grootsten theologischen en mystieken bouwmeester van den Islām. Volgens Asín Palacios zou Ghazzāli dan slechts aan het Christendom de daaraan door den Islām ontleende stof hebben teruggegeven[85)].

De Joodsche beschaving was eveneens in Spanje tot bloei gekomen, zoodat de Joodsche cultuurcentra, Toledo, Córdoba, Granada, Sevilla en Barcelona, de aandacht van alle Joden uit de diaspora trokken. De uitspraken van de geleerden en theologen van Toledo werden gezaghebbend over de geheele Joodsche wereld, vooral na het verval der hoogere scholen te Babylon. Ieder der drie vormen van het Jodendom, het Talmudisme, de wijsbegeerte (Maimonides) en de mystiek (de Kabbala) was in Spanje tot groote ontwikkeling gekomen. De wijsbegeerte - onder Griekschen invloed - bewoog zich in rationalistische richting, de mystiek ontstond naast en tegenover haar, en begon na het begin van de dertiende eeuw tot bloei te komen. Uiting van de Joodsche mystiek in Spanje is de *Zohar,* het hoogste mys-

85) Inleiding van het geciteerde werk *La Espiritualidad de Algazel.* Cf. *Christendom, Jodendom en Islam in Spanje*, BOEKENSCHOUW, Mei en Juninummer, 1935.

tieke geschrift der Joden uit de diaspora, en in zijn laatsten vorm tot stand gekomen in de dertiende eeuw, maar in gedeelten teruggaande tot vroegere eeuwen[86].

Van de algemeene inwerkingen der Joden op Spanje - in bloed, opvattingen en cultuur - spraken wij reeds. De invloeden van de Joodsche mystiek op de Spaansche mystiek en mystieke dichtkunst van de Middeleeuwen zijn - ook al door den gemeenschappelijken 'wortel' van het geloof, het *Oude Testament* - kennelijk.

De schakel van de Mohammedaansche-Joodsche mystiek en de zestiende-eeuwsche Spaansche mystiek is Ramon Lull († 1315), een boeiende Middeleeuwsche figuur van een veelzijdig en diepgaand leven. Hij was een edelman die zich afkeerde van de geneugten en de schitteringen van het hof van Aragon, dat glansrijk en beroemd was geworden met Jaume den Veroveraar, en hij verkoos na een wereldsch leven het leven van den geest. Op hoogen leeftijd stierf hij als martelaar voor het Christelijk geloof, en liet een beroemden naam na als theoloog, geleerd onderzoeker van de geheimen der natuur, wijsgeer, bevorderaar van de studie van het Hebreeuwsch en Arabisch, mysticus en onvermoeid prediker. Ramon Lull heeft geleefd, gedacht, en geschreven in een Mohammedaansch-Joodsche sfeer, zijn geboorteland Majorca was nauwelijks op de Mohammedanen veroverd toen hij het levenslicht aanschouwde[87]. Hij heeft willen leven als een Soefí, als een Mohammedaansch mysticus. De titel van zijn mystieke geschrift heeft een Soefí-klank, *Het boek van den Vriend en Geliefde;* de Vriend, de Geliefde der Perzisch-Mohammedaansche geloofservaring waarvan Ghazzāli ons de diepere beteekenis heeft verklaard[88].

86) Ariel Bension, *El Zohar en la España musulmana y cristiana*, Madrid, 1934, p. 52-54.

87) M. Alcover, *El Islam en Mallorca*, Palma de Mallorca, 1930, (door de Tip. Cat. Vda. de S. Pizá in 1934 uitgegeven).

88) Mac Donald, *The Religious Attitude and Life in Islam,* 1912, van p. 220 af; James, *The Varieties....* van p. 402 af; Mac Donald, *The life of Al Ghazzāli*, 1899; M. Asín Palacios, *La Espiritualidad de Algazel,* 1934, deel I, (dat de dogmatiek en de ascese van Ghazzāli behandelt); van 501 af spreekt Asín over de 'ilusión espiritual' van de soefi's.

Als kenmerken vinden wij bij Ghazzāli, den geheelen afkeer van de wereld en de toewending naar God in de stille beschouwing. Het opgeven en dooden van den eigen wil, verlangens, zondige neigingen, zelfs van de eigen persoonlijkheid. Een sterk intuitief leven, gepaard met extase, verandering van de ziel, verschijningen en ingevingen. Verzinking in een soort van amnesie. Profetisme door de innerlijke aanschouwing.

Als zulk een Soefi heeft Ramon Lull willen leven, en hij zegt uitdrukkelijk dat hij een boek wilde maken op de wijze der soefi's[89] Deze Christen-Soefi Ramon Lull is de eerste der groote Spaansche mystici. Hij was doortrokken van den geest van den Islām en van het Jodendom, hij was een goed kenner van het Arabisch en Hebreeuwsch, en men kan hem noemen een Christen in Soefigewaad zoo goed als een Soefi in Christelijk gewaad. Zijn uiterlijk leven en zijn karakter maken hem tevens na verwant aan de Spaansche mystici van de zestiende eeuw. Ook Ramon Lull verbond een actief, evangeliseerend leven aan de stille bespiegeling. Zooals verschillende van de zestiende-eeuwsche mystici was hij een man van wetenschap en een begaafd beoefenaar der schoone letteren, hij was wijsgeer en theoloog, ascetisch kluizenaar en beschouwend vriend Gods. Doch deze droomer wiens vreugde het liefdeleed was, en die zich eenzaam gevoelde temidden van de menschen, deze dichterlijke mysticus die de gemeenschap zocht en vond met het Allerhoogste, was tevens een man van ontzaglijke werkkracht en ondernemingsgeest. Hij was een vruchtbaar schrijver, een geleerd polemicus, bestrijder van Averroes, en vormde in Rome en Parijs, in Avignon, Montpellier en andere plaatsen scharen van bewonderende toehoorders om zijn spreekgestoelte.

Ribera, Menéndez y Pelayo, Obrador Benassar, en Allison

89) E. Allison Peers, *Ramon Lull*, 1929, p. 179, cf. noot 4. Voor de innerlijke betrekkingen die Lull met de Joodsche mystiek bijv. heeft gehad, bepaaldelijk met den *Zohar* kan van belang zijn de ideologische waarde die hij aan getallen en letters geeft. Men zie ook zijn uitspraken over Joodsche en Mohammedaansche geschriften, in de *Blanquerna* vooral.

Peers hebben aangetoond dat Ramon Lull de grootste voorlooper van de groep der ascetische en mystieke schrijvers uit de zestiende eeuw is[90].

De zestiende-eeuwsche Spaansche mystiek is echter niet alleen door middel van Ramon Lull en de verre, vage naklanken van de Middeleeuwen door de Mohammedaansch-Joodsche vroomheid beïnvloed. In den loop van de zestiende eeuw is er een onmiddelijk contact mede geweest, zoowel door de Mohammedaansch-Joodsche sfeer van vele nog slechts oppervlakkig gekerstende plaatsen - Granada en ommelanden bijvoorbeeld en in andere deelen van het land - als ook door de bestudeering der oude geschriften (door Fray Luis de León) en de persoonlijke bemoeienis en omgang met Moriscos (door Juan de la Cruz). De bevindelijke vroomheid van de 'verlichten', de *alumbrados*, van het begin der XVIe eeuw, wordt wel een kruising van Mohammedaansch-Joodsche en Christelijke lijdelijke godsvrucht geacht[91]. Een opleving van geestelijke stroomingen uit de Moorsche Middeleeuwen, noemt Asín de beweging der 'verlichten', en kenmerkend daarvoor zijn zoowel de vele punten van overeenkomst als de plaats van het ontstaan dezer beweging, Andaloezië.

Bij de vergelijking van de Spaansche mystici uit de zestiende eeuw met Ramon Lull en de Mohammedaansche mystici Ghazzāli Ibn Toefail, Ibn Arabi, Ibn Masarra e.a., en de Joodsche mystici Rabbi Isaac, Rabbi Mozes van Leon, Rabbi Abraham Aboelafia e.a. zijn er naar taal en stijl, opvattingen en gevoelens overeenkomsten opgemerkt, die hetzij teruggaan tot de gemeenschappelijke bronnen uit de *Schrift*, of aan de langdurige samenleving en wisselwerking zijn ontleend - dit is het nieuwe terrein van onderzoek van Asín Palacios - of tot de onmiddellijke kennis der betrokken geschriften. Dit laatste zou ik, met voorbehoud van den hebraicus Luis de León, afstammeling van Joden en 'Judai-

90) Peers, *Ramon Lull*, p. 410 (cf. noot 2); Ribera, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio* (*Hom. Men. Pelayo*, II, 190-217).

91) Bruno, *Saint Jean de la Croix*, p. 266 en 279 (cf. noot 122); M. Asín Palacios, *El Islam Cristianizado*, p. 273-274.

zantes', in twijfel willen trekken. Algemeene punten van overeenkomst zijn de verbinding van stille bespiegeling met groote activiteit, opvattingen omtrent en beschrijvingen van den hemel en de hel, de ascetische voorbereidingen voor de vereeniging met God[92)], het gebruik van zinnebeeldige voorstellingen, de leer der charismata, en het diepe inzicht in de geloofsgeheimen[93)].

Het onderzoek omtrent deze overeenkomsten is nog te onvoldoende om ontleeningen in de Spaansche mystiek onmiddellijk uit de Joodsche en Mohammedaansche mystiek van de Middeleeuwen te kunnen aanwijzen. Het eenige wat tot nu toe kennelijk aan het daglicht is getreden zijn de innige betrekkingen waarin de drie godsdiensten vooral in het bloeitijdperk van Alfonso den Wijzen hebben gestaan, waardoor de oorspronkelijke, gemeenschappelijke bodem - de Bijbel - en de uiteenloopende belevingen en ervaringen van de hoogste geloofswaarheden in een nieuwe gemeenschap van godsdienstig bewustzijn, volkskarakter, maatschappelijke sfeer, geestelijke beschaving en vereeniging van bloed, belangen en gewoonten zijn samengekomen. En in deze gemeenschap, op bijna zinnebeeldige wijze geopenbaard in Ramon Lull, wortelt ook ten deele de mystiek van de zestiende eeuw[94)].

92) Asín Palacios, *La Espiritualidad de Algazel*, van p. 125 af.

93) Deze punten van overeenkomst - gemeen aan alle mystiek overigens - bespreekt Ariel Bension in *El Zohar...*, p. 56-106.

94) Onder de verschillende invloeden die op de Spaansche mystiek zijdelings of onmiddellijk hebben ingewerkt zouden ook de Italiaansche te noemen zijn. De onmiddellijke betrekkingen van de Italiaansche Renaissance met de Spaansche, - de zestiende-eeuwsche Spaansche mystiek is de meest typische uiting van de Spaansche Renaissance - zijn in een vorig hoofdstuk besproken. De invloed van Italië op de mystiek van Spanje blijft m.i. binnen de algemeene geestelijke trekken van de Spaansche Renaissance, het Neoplatonisme en de leer der schoonheid, goeddeels ten dienste van den cultus der persoonlijkheid. Cf. Giovanni M. Bertini, *Mistici di Spagna*, I, p. LXXXXIV-LXXXXVIII, Brescia, 1933.

Hoofdstuk IV.
Beschrijving der Spaansche mystiek.

De Spaansche mystiek van de zestiende eeuw heeft, ondanks de verscheidenheid van bronnen en invloeden die tot haar ontplooiing - zoo niet ontstaan - hebben bijgedragen, een treffende eenheid van karakter. In de werken die ons ten dienste staan kunnen wij haar historische wording nagaan, maar de kenmerken van de invloeden die op haar hebben ingewerkt bepalen niet volstrekt het wezen en het karakter van de Spaansche mystiek. Zij is niet het gevolg, de uitkomst, van deze invloeden maar zij heeft deze invloeden zelfstandig verwerkt.

De Spaansche mystiek heeft in haar leerstellige gedeelten den dialectischen betoogtrant en de redelijke techniek van de neoscholastiek; zij heeft den dichterlijken gloed van de Neoplatonische liefdeleer die in de zestiende eeuw vrijwel het geheele cultureele leven van Spanje doorstraalde; zij is evangeliseerend als uiting van de godsdienstige wederopleving, die in den tijd van de Katholieke Koningen was ontstaan; zij is apologetisch en polemisch als uiting van de actie der Contra-Reformatie. De Spaansche mystiek is kleurig van taal en beeldspraak, zij is lyrisch en heeft de plastische verbeeldingskracht welke aan haar verwantschap met de Moorsche beschaving herinnert; zij is wijsgeerig en vaak duister in de beteekenis van haar uitspraken, zooals de mystici uit het noorden die op haar hebben ingewerkt. De Spaansche mystiek is teedere liefdesmystiek, zij is extatisch en dichterlijk als de mystiek van St. Bernard van Clairvaux. Zij is tevens manlijk, strijdvaardig, zelfs nuchter en zakelijk, en van levendige, actieve, maatschappelijke belangstelling.

De Spaansche mystiek van de zestiende eeuw is de opperste uiting van den rijkdom der geestelijke ervaring van Spanje, zij is insgelijks een typisch Spaansche beleving van de Renaissance, zooals de ‘conquista’ en het theater daarvan merkwaardig Spaansche openbaringen zijn. Als kunstuiting, d.i. door haar taal en stijl, woordenkeus, beeldspraak, concepten en ontledingen nadert zij - en treedt zij herhaaldelijk binnen - het gebied van de Barok[1].

Alle tegenstrijdigheden van de door zooveel geestelijke en maatschappelijke stroomingen bewogen zestiende eeuw komen in de Spaansche mystiek te zamen. In haar geheel is deze mystiek echter een hecht gebouwde ervaringswetenschap, waarin lyrische wijsbegeerte en intellectualistische theologie elkaar aanvullen en herzien. Een rijk geschakeerd zieleleven in een heftig bewogen tijd vormde een geschikten bodem voor een meesterlijke ontleding van de gevoelens, en de humanistische scholing en de opkomende exacte wetenschappen hadden geleid tot een zuiverder stelling van de regels van het abstracte denken, waarnaar ook de mystici - goeddeels mannen van wetenschappelijke voorbereiding en studie - zich hebben gericht.

In dit schematische overzicht van het karakter van de Spaansche mystiek, als geestelijke ervaring en theologische wetenschap, wilde ik haar bouworde volgen. Zeer vereenvoudigd is deze bouworde drieledig. De ondergrond van de mystiek is de ascese, de handelende zelftucht, welke echter de loutering van de grove zonden als voleindigd beschouwt, en haar uitgangspunt neemt in den staat der genade. Hierna volgt de faze der innerlijke verlichting. De verworven en de geschonken contemplatie. De betrekking tot de bovenzinnelijke wereld. De extase. Tenslotte de liefdes-eenheid met God en de aanschouwing.

1) Op dit punt hopen wij in een studie over San Juan de la Cruz en de Barok terug te komen.

De loutering.

De zedelijke loutering is het zich losmaken van het vergankelijke, van de wereld met haar genietingen en haar hoogmoed; verder het versterf van het eigen aardsche Ik met zijn belemmeringen door begeerten, voorkeur, zwakheden, ondeugden en zonden. Zij ontstaat uit de smart en het berouw over zonde, schuld en tekortkoming. Deze loutering wordt geleid door de ascese, de naar een vast plan geregelde oefening van de zelftucht, de zelfkastijding en de boetedoening. Deze ascese is, zooals de naam zegt, manhaftig en energiek.

De ascese van de Spaansche mystiek is van een verheven aard. Het is de ascese van den vergeestelijkten mensch. De ascese van de Spaansche mystici was geen gewelddadige, mechanische boetedoening, zij was niet wreed en had niet de bedwelmende gelukzaligheid door de hevige lichamelijke pijnen van de Middeleeuwsche ascese. Zij was ingetogen, voornaam, de zelftucht van den aristocraat van den geest wiens zinnenleven reeds opgenomen is in den adeldom van zijn ziel. Zij was de ascese der zelfbeheersching zonder uiterlijken dwang, psychische ascese, volstrekt, subtiel in ethische onderscheidingen, zonder plooiingen. Het was de tuchtleer van de rechtschapenheid en de wijsheid, de wetsvervulling naar den geest. De Spaansche ascese doodde niet, maar voerde op tot hooger leven; zij verminkte niet maar veredelde de levensverrichtingen. Mystici als San Pedro de Alcántara of San Juan waren zelf onvermoeid in hun strenge, ook lichamelijke ascese, zooals de ongemakken van koude, honger, uiterste beperking van rust en slaap, maar zij deden die in stilte en schreven ze niet aan anderen voor. Santa Teresa gaf aan - of voor - nonnen die door te strenge ascese verzwakt waren en daardoor ontvankelijk waren voor geestelijke stoornissen, den raad krachtig voedsel te gebruiken en veel rust te nemen. San Juan en Santa Teresa kenden te goed het onderscheid tusschen de wazige duizeling van een uitgeputten geest in een afgetobd lichaam en de ware mystieke ervaring, dan dat zij zichzelf of anderen zouden

blootstellen aan gevaren in dezen. De ascese moet leiden tot de zuivering van den geest, de fantasie, den wil, het geheugen, zoo dat de mensch ontvankelijk wordt voor de onmiddellijke inwerking van God. Luís de Granada zegt daarvan in het kort[2]: omdat er in den mensch twee belangrijke gebieden zijn die hervormd moeten worden, het lichaam met zijn zinnen en zijn aandoeningen, en de ziel met haar gewaarwordingen en vermogens[3] moeten zij op de volgende wijze verbeterd worden en gericht worden naar het goede. In alle dingen moet het lichaam gestreng in de deugd bestendigd worden, in voedsel, drank, kleeding, en tenslotte in alle dingen die dienen voor de instandhouding van het lichaam. Men moet zich regelen naar het noodzakelijke en zich niet verwennen. Hiertoe behooren ook de strenge regelingen van de gedragingen van den mensch; de dienstknecht Gods zorge in den omgang met zijn medemenschen zoo ernstig, bescheiden, zachtmoedig en meegaande te zijn dat een ieder door zijn voorbeeld gesticht wordt. Op deze wijze zal hij zijn geest rustig kunnen houden. Leefde men op een andere manier dan zou het een wonder zijn als men in een onrustig en verstoord lichaam een ingetogen ziel had. Als het lichaam aldus geordend is, moet men zijn aandacht geven aan het verkrijgen van de gelijkmatige, gebonden werking van de zintuigen, de oogen - de vensters van het verderf -, de ooren - waardoor onze ziel in onrust wordt gebracht, afgeleid en bezoedeld wordt -, de reuk, de smaak, en de tong - waarin dood en leven besloten liggen -.

Vervolgens geeft Luís de Granada een verhandeling over de tuchtiging van de driften en de natuurlijke aandoeningen, liefde, haat, vreugde, droefheid, verlangen, vrees, hoop, en toorn. Van groot belang daarvoor is de kennis van het eigen karakter en de bijzondere geaardheid, waardoor men de gevaren kan voorzien en vermijden. Aan de tuchtiging gaat vooraf de verandering van den wil door den eenvoud des harten, de armoede van geest - vrijwil-

2) *Guía de Pecadores*, cap. X, ed. Clás. Cast. van p. 177 af.
3) 'Potencias', d.i. wil, geheugen en verstand.

lige geringschatting van de dingen dezer wereld en tevredenheid met het eigen lot - en den heiligen afkeer van zichzelf. Hierop volgt de beheersching van de werking der verbeelding, want de onrustig bewogen fantasie verhindert het ingetogen gebed. De fantasie welke aan gewijde gedachten gewend is blijft gemakkelijker daarbij bepaald. De hervorming van het verstand houdt in dat de rede bestuurd wordt door de wijsheid en de oordeelkundigheid, zoodat men in gelooven, toegeven, beloven, spreken, beslissen en opwelling van toorn met wijs beleid handelt.

Dit is de ascese die naar binnen, naar de persoon zelf, is gekeerd. Daarop volgt de tucht in de houding, het gedrag, en de gevoelens tot den naaste, de liefde in gedachte, wil en alle handelingen; de vreeze Gods, die niet knechtelijk is, maar kinderlijke eerbied; vertrouwen, zorg voor de eere Gods, reinheid van de godsdienstige intentie, d.i. niet zichzelf zoeken; gebed, dankbaarheid, gehoorzaamheid, en een zich bereidwillig voegen naar de hoogere bestiering.

Aldus Fray Luís de Granada. Het is voornamelijk San Juan de la Cruz die de fazen van den weg der mystieke ervaring, te beginnen bij de zedelijke en verstandelijke loutering tot in de fijnste zielkundige bijzonderheden heeft beschreven. Het doel van de ascese, zegt San Juan, is het verkrijgen van de werkelijke vrijheid des geestes. San Juan betreurt de onkunde van sommigen die zich met overmatige boetedoeningen belasten, en op onoordeelkundige wijze in dezen te werk gaan. Vooral veroordeelt hij het te groote vertrouwen in deze zelfkastijding. De eerste taak is de bedwinging der begeerten die de ziel verontrusten en het verstand benevelen zoodat dit het licht der waarheid niet kan zien[4]. Het begin van den weg tot vereeniging met de goddelijke wijsheid is de ‘duisternis’. De mensch moet bevrijd worden uit de natuur-

4) *Subida*, lib. I, cap. 8, ed. Burgos, p. 41.... por lo cual es harto de llorar la ignorancia de algunos, que se cargan de extraordinarias penitencias y de otros muchos voluntarios ejercicios, y piensan que les bastará eso y esotro para venir a la unión de la sabiduría divina, y no es así, si con diligencia ellos no procuran negar sus apetitos.

lijke werking en den inhoud van zijn gevoelens en aandoeningen en vervolgens van zijn gedachten. Daarna zal zich een nieuwe gevoels- en gedachtenwereld voor hem openen. De menschelijke geest wordt dan een spiegel waarin Gods beeld zich weerkaatst. De ‘eerste nacht’ waardoor de ascese leidt is die van de zuivering der gevoelens, de tweede is die van de gedachten. Om drie redenen past voor dezen doorgang de benaming ‘nacht’. De ziel wordt eerstens door het zich onttrekken aan, het ontkennen van, de bekoring van de wereld gehuld in duisternis. Ten tweede is deze aanvaarding der geloofswaarheden duisternis voor het verstand. Ten derde is het einddoel, God, omdat Hij onbegrijpelijk is, aan den blik van de ziel onttrokken door dichte duisternis.

De doorgang door ‘den nacht’ van het gevoelsleven, het versterf der begeerten, en de ontkenning der bekoringen is noodzakelijk omdat deze twee tegenstrijdige zaken, gehechtheid aan het geschapene en het licht Gods, niet in de ziel kunnen samen komen. De begeerten veroorzaken tweeërlei schade in de ziel. Ten eerste, zij vermoeien en laten haar onbevredigd. ‘Het hart van den zondigen mensch is als een ziedende zee, en zondig is hij die zijn begeerten niet bedwingt.’ Ten tweede, zij kwellen de ziel, naar het woord van David ‘de banden der zonden hielden mij omkneld.’ De begeerten verblinden en vertroebelen de ziel, zij verduisteren het verstand, zij verslappen den wil, het geheugen verliest zijn fijnere schakeeringen en wordt in zijn werking verstoord. Ten slotte wordt de geheele ziel door de begeerten bezoedeld, en verliest zij haar spankracht en wil tot het goede[5)].

Bij de loutering van de ziel worden onderscheiden de natuurlijke, de onwillekeurige, begeerten, en de begeerten die aan den wil onderworpen zijn[6)]. Aan deze laatste moet de mensch zich geheel onttrekken. De ziel komt in de ‘duisternis der gevoelens en aandoeningen’ op actieve en passieve wijze. De handelende wijze is de wil der menschen, de zelftucht, de inspanning. Hij die

5) *Subida*, lib. I, cap. VI-X.
6) ‘Apetitos de primeros movimientos’, ‘apetitos voluntarios’.



Houtsnede uit een zestiende-eeuwsche uitgave van een werk van Fray Luís Granada, getiteld *Memorial de la vida Cristiana*,

zich wil oefenen moet de volgende aanwijzingen volgen[7]. Men poge Christus in alle gedragingen te volgen. Dan moet men zich tevens afkeeren van alles wat niet geheel en al dient tot verheerlijking van God. Uit de beheersching der vier 'natuurlijke aandriften', vreugde, hoop, vrees, en smart, ontstaan de groote deugden. Men moet steeds dat ondernemen wat het moeilijkst te volbrengen is. Niet wat aangenaam is, maar het onaangename. Niet wat troost geeft, maar wat troost ontneemt. Niet wat men gaarne doet, maar wat zwaar valt te doen. Niet het hooge en kostelijke in 's menschen oog, maar het nietige, het verachte. Men moet zich ontdoen van al het aardsche, in bezit en naar waardeering. Men verkieze de geringschatting van de menschen, men moet ook leeren gering over zichzelf te denken. Als men niets meer begeert, wordt de ziel ook door niets meer gedrukt. Zij komt tot rust in den ootmoed.

Deze elementaire voorschriften van de ascese vat San Juan samen in deze woorden: Om in alles genoegen te vinden moet gij aan niets bepaalds de voorkeur geven. Om alles te bezitten, moet gij niets willen bezitten. Om alles te zijn, poge men niets te zijn. Om te komen tot wat gij niet geniet moet gij gaan door wat u niet aangenaam is. Om te komen tot wat gij niet kent, moet gij gaan door wat gij niet kent. Om te komen tot wat gij niet bezit, moet gij gaan door wat gij niet bezit. Om te geraken tot wat gij niet zijt, moet gij gaan door wat gij niet zijt. Als gij aan iets bepaalds uw aandacht wijdt, geeft gij u zelf niet meer aan het volstrekte. Gij moet u zelf volkomen verloochenen om in het volstrekte opgenomen te worden. En zoo gij in het bezit van alles komt, moet gij het bezitten zonder iets te begeeren. Want als gij iets in het al begeert, is uw rijkdom niet uitsluitend in God gelegen[8].

Op de loutering der gevoelens volgt de zuivering van den geest.

7) *Subida*, I, XIII. Men lette op de manlijke beteekenis van het woord *ejercitar* dat in de geheele zestiende eeuw, van García de Cisneros af, door Ignatius van Loyola en andere asceten en mystici wordt gebezigd.

8) Subida I, XIII, (ed. Burgos, p. 62).

De ziel verkiest het onvoorwaardelijke geloof, zij treedt dus buiten de grenzen van het verstand en wordt daardoor verstoken van natuurlijk licht. De natuurlijke werking van het verstand wordt geschorst, en evenzoo de onstuimige opwellingen en de bezorgde overleggingen van den geest. Het geloof is aanvankelijk te vergelijken met de middernachtelijke duisternis. San Juan noemt het geloof een stellige maar door duisternis omgeven levenshouding van de ziel. Het doet gelooven in waarheden welke buiten den greep van de menschelijke rede liggen. Het licht van het verstand is slechts dienstig voor de natuurlijke wetenschappen, maar het moet gedoofd worden, en ontvankelijk worden gemaakt voor de bovennatuurlijke wetenschap, wil het licht Gods er in ontstoken worden. Het geloof is niet een wetenschap die door een of ander zintuig in ons komt, het is een instemming van de ziel in wat haar geopenbaard wordt. Het geloof bewijst niet of toont niet aan, het is een gave, en het stijgt uit boven alle andere wetenschappen. De natuurlijke rede is blind voor zijn licht. Het geloof, dat donker en ondoorzichtelijk in zichzelf is, verlicht evenwel de ziel. De Bijbel spreekt ook van den 'nacht die mijn licht is.'

Door de hoogere ascese moet dus ook de ziel van deze redelijke en geestelijke werkingen en eigenschappen ontledigd worden. Zij moet alles leeren ontberen wat zij begrijpt, gevoelt, of zich kan voorstellen. Iemand die niet geheel blind is geeft zich niet volkomen over aan de leiding van anderen. Wil dus de mensch zich met lijdzaam vertrouwen overgeven aan God, dan moeten het verstand, het geheugen en de wil verduisterd worden, zonder een sprankje van eigen werkzaamheid. Geen enkele geschapen of in het brein der menschen ontsproten gedachte kan het verstand dienen tot de vereeniging met de goddelijke wijsheid. Het verstand moet dus gelouterd worden van al wat zintuigelijk waarneembaar is, en moet zich richten naar de contemplatie van het geloof.

De onder zedelijke tucht gebrachte verstandswerkzaamheid moet zich ook niet ontvankelijk stellen voor bovenzinnelijke inzichten, influisteringen of openbaringen, omdat men zich niet kan vergewissen van de betrouwbaarheid van den inhoud

en de herkomst ervan. Komen zij uit onzuivere bron, dan kunnen zij ernstige schade aan het zieleleven veroorzaken, zijn zij van God, dan is het toch niet raadzaam er naar te verlangen en er zich voor open te stellen omdat dit tot geestelijken hoogmoed kan leiden.

Het oordeel van de Spaansche mystici is in dezen eensluidend. Zoowel Santa Teresa en San Juan als Osuna, Juan de los Angeles e.a. waarschuwen voor het vertrouwen in ingevingen en openbaringen van bovenzinnelijken aard. Men dient zijn fantasie daar niet bij te bepalen, men moet beginnen met zich te onttrekken aan de natuurlijke werking van de verbeeldingskracht, want deze beschikt voor haar constructieve functies slechts over materiaal dat onttrokken is aan de zinnelijke werkelijkheid. Geen enkele natuurlijke denkwerkzaamheid is geschikt voor het vormen van benaderend zuivere voorstellingen van geestelijke waarheden. Het nader komen tot God gaat niet door imaginatieven denkarbeid, maar door het tot rust komen van de ziel, en het haar in deze onbewogenheid laten. Dan is men gekomen tot wat San Juan de ontheffing uit het zintuigelijk gedefiniëerde noemt, en drie kenteekenen geven deze faze van de bereikte verstandstuchtiging aan, de dorheid van de imaginatieve overpeinzing, het niet meer geneigd zijn bij iets bepaalds te verwijlen met de verbeelding, en ten derde de rust van het verstand[9].

Als het eerste 'vermogen' van de ziel, het verstand, in het geloof zijn richtlijnen heeft gekregen, volgt de zuivering van het geheugen, welke bestaat in de vrijmaking ervan uit zijn natuurlijke voegen en wetten. Het geheugen moet verheven, 'gesublimeerd', worden, het moet gesteld worden boven alle nauwomgrensde gedachten en het natuurlijk verkregen, beperkte bezit. De ascese van het geheugen begint dus bij de zintuigelijk gevormde begrippen, voorstellingen en gedachten. Hieruit volgt niet, zooals een onoordeelkundige zou meenen, de vernietiging van het natuurlijk gebruik en verloop van de geestelijke ver-

9) 'Sosiegode entendimiento', *Subida*, Lib. II, cap. 1; het verstand heeft zich dan ontdaan van 'formas', 'imaginaciones', 'meditaciones' en 'la obra del discursivo meditar.'

mogens, zoodat de mensch zou worden als een dier, zonder overleg, gedachte, of bewuste herinnering. ‘God vernietigt de natuur niet, maar brengt haar tot volmaaktheid’, zegt San Juan. Het geheugen moet dus worden afgewend van het tijdelijke en betrekkelijke, en ontvankelijk worden gemaakt voor het volstrekte en geestelijke alleen. Wat beperkt en betrekkelijk is moet men aan zich laten voorbijgaan met gewijde achteloosheid en vergetelheid.

De geestelijk omhoog strevende mensch die zich van de natuurlijke werking van zijn geheugen wil blijven bedienen, stelt zich daarmede open voor allerlei stoornissen en schadelijke invloeden. Als hij voet geeft aan onjuistheden van oordeel en begrip zal hij vaak den schijn voor de waarheid nemen. De natuurlijke mensch is niet tot een juist treffend oordeel in staat. Het geheugen is een reeks van onvolmaakte voorstellingen, bij iedere waarneming voegt zich een aandoening, van smart, van vrees, van weerzin, van ijdele verwachting, van vreugde, van zelfingenomenheid, e.a., waartegen men zich moeten leeren vrijwaren door het geheugen blind en gevoelloos voor die warreling van indrukken te maken. ‘Ik zal de ziel in de eenzaamheid voeren’ staat er in de Schrift. De mensch kan geen ascetische kracht over zijn hart en lichaam uitoefenen, als hij geen tucht heeft over het schouwende geheugen. Zonder dien blijven wij niet boven de wisseling der aandoeningen. Het verontrust geheugen brengt de ziel in deining. De ruimere plaats die gegeven wordt aan de wederbeschouwing en beleving van voorstellingen en gewaarwordingen wordt ontnomen aan de sfeer van het goddelijke, het buiten-verstandelijke en volstrekte. De ascese van het geheugen houdt dus in dat men geen aandacht geeft aan opkomende herinneringen van wereldschen aard, maar het geheele innerlijke leven uitsluitend keert naar gewijde gedachten en gevoelens.

De ascese met betrekking tot den wil heeft tot doel hem te brengen tot wat San Juan treffend noemt de ‘desnudez activa’. ‘Desnudez’, naaktheid, wil zeggen zuivering van de aandoeningen van vreugde, smart, hoop en vrees. Deze loutering brengt tevens een hoogere spanning in den wil, van daar de toevoeging ‘actief’.

De vreugde is een lustgevoel tengevolge van de bevrediging van een gekoesterde begeerte. De oorzaak van deze lustgewaarwording kan ook buiten de bedoeling en inspanning van den wil liggen. San Juan spreekt van zes soorten van lustgevoel, door tijdelijke dingen - rijkdom, positie, bevrediging van eerzucht, gezin -, door gaven der natuur - schoonheid, verstand, lichamelijke eigenschappen -, het lustgevoel door het voldoen van het verlangen naar opschik, kleeding, voedsel, of de behoefte aan verfijning van de omgangsvormen, het lustgevoel door het zelfbehagen - vanwege goede werken of karaktereigenschappen -, het lustgevoel door bovennatuurlijke dingen - het geloof, de gave der genezing, de profetie, de gave der talen, de wijsheid, e.a. -. Door het toegeven aan deze onderscheiden gevoelens van bevrediging en vreugde wordt de mensch binnen tijdelijke, begrensde, en betrekkelijke gewaarwordingen afgezonderd van het volstrekte en eeuwige van den geest.

Het is van belang te zien wat San Juan in zijn verhandeling over de schadelijke tijdelijke bezittingen zegt van het gezin en het huwelijk. Het bezit van kinderen is een twijfelachtig geluk, omdat men niet weet waartoe zij zullen opgroeien, zegt San Juan[10]. De vreugde in het bezit van man of vrouw is ook niet onvermengd, zij is zelfs ijdel, als men er niet geheel en al van doordrongen is tot het huwelijk geroepen te zijn, meent San Juan, en hij volgt daarbij op den voet de beschouwing van Paulus, met dit citaat ‘als gij een vrouw hebt, laat het dan met zooveel vrijheid des harten zijn dat het is alsof gij haar niet hebt’[11]. Het huwelijk kan voor sommigen een verhindering zijn zich geheel aan God te geven[12].

De ascese van het verstand, het geheugen en den wil strekt zich ook uit over de houding tot de afbeeldingen van God en de heiligen, tot de bidkapels en de kerken. Zij regelt naar de zuiverheid van het waarachtig geestelijke leven den aard van de gevoelens

10) *Subida*, Lib. II, cap. 18.... es vana cosa desear tener hijos...
11) De bekende uitspraak van Paulus luidt eenigszins anders, cf. 1. *Cor.* 7, 27-30.
12) *Subida*, Lib. III, cap. 18, ed. Burgos p. 282 en 283.

en gedachten die men ten opzichte daarvan dient te hebben. San Juan de la Cruz is in dezen zeer nauwkeurig en uitdrukkelijk. Hij hekelt dom bijgeloof en kwezelachtige overdrijvingen, en zegt van de gewijde afbeeldingen dat zij een heilzame werking kunnen hebben door de gedachten naar het hoogere te richten. Maakt men er evenwel geen goed gebruik van dan kunnen zij aanleiding tot ernstige dwaling zijn. Men moet het gevoelen en de gedachten slechts bepalen bij het wezen van wat de beelden en schilderijen voorstellen[13]. Betrekkelijk is in de afbeelding het maaksel en de versiering. Het gevoel moet niet blijven staan bij de uiterlijke aandoening die het beeld geeft. Het geestelijke en waarachtige moet overheerschen over het stoffelijke en bijkomstige. De zuivere geest is niet gebonden aan deze uiterlijke devotiemiddelen. Hij is ver van het zinnelijk waarneembare. San Juan wijst op het antwoord van Jezus aan de Samaritaansche vrouw in zake de meest geschikte plaats voor het gebed. Men moet in geest en waarheid bidden. Voor den verborgen wandel met God kieze men de plaats die het minst de geestelijke gevoelens afleidt[14]. Daarom geen plaats die fraai en behagelijk is en ons bij het tijdelijke bepaalt, maar de eenzaamheid waar de geest krachtig en ongehinderd tot God kan opstijgen. Geen overbodige versiering die het gevoelsleven bindt. Zelfinkeer en afsluiting van de zichtbare wereld[15].

De ascese houdt dus volgens San Juan de la Cruz in dat het verstand, het geheugen en de wil buiten den greep van de zinnelijke, tijdelijke en betrekkelijke dingen wordt gebracht, dat de ziel gezuiverd wordt in haar gevoelens en haar gewaarwordingen, dat al het wisselvallige, sensitieve, en sensueele wordt opgelost in het geestelijke. Is de mensch aldus gericht naar het volstrekte en eeuwige, dan is hij gekomen tot het doel van deze hoogere

13) ... afición y gozo en lo vivo que representan...
14) ... que menos ocupe y eleve tras sí el sentido...
15) ... sin materia de sensitiva recreación..., recogimiento interior... Voor de verhandeling van San Juan de la Cruz over de plaatsen van het gebed cf. *Subida*, lib. III, van cap. 38 af, ed. Burgos, van p. 340 af.

ascese, den gelouterden staat die hem ontvankelijk maakt voor de innerlijke verlichting.

Santa Teresa handelt op minder beschouwende of zielkundige manier over de ascese, zij ziet de afzonderlijke, persoonlijke moeiten en inspanningen en richt daarnaar haar uiteenzettingen in. Zij gebruikt daartoe veel beelden gewoonlijk aan het dagelijksch leven ontleend, van wege de geringheid harer theologische en wijsgeerige kennis, naar zij zelf schrijft[16]. In haar 'Levensgeschiedenis' gebruikt zij het beeld der besproeiing van het land, welke op vier manieren geschiedt, met emmers uit een put, door middel van een scheprad, door beekjes of een rivier, en door de regen[17]. De eerste manier, welke de vermoeiendste is, maakt Santa Teresa tot het beeld van de ascese van de beginnelingen, wier hoofd, hart en zinnen zich aanvankelijk niet kunnen gewennen aan de inspanningen en zelfbeperkingen die de poging tot zedelijke volmaking hun oplegt. In haar hoofdwerk, 'De innerlijke Burcht' vergelijkt Santa Teresa de mystieke ontwikkeling met het doorloopen van een reeks vertrekken. Men komt dien burcht binnen door de poort van het gebed en de overdenking. De eerste faze van de ascese is de zelfkennis en de ootmoed. Door de vergelijking van zichzelf met de goddelijke volmaaktheid wordt het besef van de zonden en de tekortkomingen zuiverder, en daarmede de wil tot loutering sterker. De eerste vertrekken van den innerlijken burcht zijn duister. De zonden sluiten het licht uit[18]. In de eerstvolgende vertrekken is de eenvoudige, de grovere, ascese voltrokken. Hier is beschreven de toestand van hen die men de goede Christenen zou kunnen noemen. Verder dan dezen graad van de volmaaktheid, waartoe strenge ascese hen heeft gebracht, komen slechts weinigen. 'Ik heb', zoo schrijft Santa Teresa, 'velen gekend die tot dezen staat waren gekomen, en die lange jaren in deze deugdzaamheid en harmonie naar geest

16) *Vida*, XI.... este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras, como yo, que habré de buscar algún modo...
17) *Vida*, ib.
18) *Moradas* I, cap. II.

en lichaam hadden geleefd, zoover ik kan nagaan, maar na al dien tijd waarin zij... tot geheele ontgoocheling van de aardsche dingen moesten gekomen zijn, bleek dat zij bij lichte beproevingen toch spoedig verontrust werden...'[19]. Dit zijn de brave, vrome menschen, wier boetedoeningen regelmatig zijn en die vol beleid zijn in den dienst van God, maar wier liefde niet sterk genoeg is om hen tot innerlijke bezieling te brengen[20]. De lauwheid, de zelfvoldane plichtsvervulling, het gemis aan voortstuwende liefde beperkt velen tot deze godsdienstigheid zonder hooge vlucht. Alleen door de volstrekte overgave naar verstand, wil en geheugen kan men tot de vierde reeks van de 'verblijven' van den Burcht binnentreden. Die vormen den staat der verlichting.

In haar werk 'De weg der Volmaaktheid' spreekt Santa Teresa uitvoeriger over de ascese. Zij begint met een lofprijzing op de vrijwillige armoede en de tucht over de lichamelijke verlangens. Vervolgens over de liefde tot den naaste, de bevrijding uit de beperking van het aardsche en zintuiglijk waarneembare. Santa Teresa spreekt hier tot de zusters van haar orde, en dit geeft aan dit boek ook zijn bijzondere beteekenis, vooral wat de hoogere ascese betreft. Zij zegt hierover tenslotte: Wat baat het of wij hier in afzondering leven, zonder goed en zonder verwanten. Wij moeten *innerlijk* vrij zijn. Weest niet te gerust, het zou u kunnen gaan als dien man die alle deuren van zijn huis had gesloten, maar den dief binnenshuis had. Wij blijven ons zelf gelijk, en als wij niet nauw toezien en met de grootste aandacht opletten op wat ons te doen staat, dan blijkt plotseling dat er nog vele neigingen en eigenschappen in ons zijn die ons de vrijheid van geest benemen, en ons het opstijgen tot God beletten. Wij moeten ons vrij maken van ons zelf, en dat kost groote moeite en het is zeer smartelijk, want wij zijn door eigenliefde en zelfbehagen aan ons zelf gebonden.

Hoe nauw de ascetische leer van Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Osuna, Luís de Granada, en andere asceten en mystici uit

19) *Moradas* III, cap. II.
20) ib.... no está el amor para sacar de razón...

de zestiende eeuw met het werkelijke leven, in kloosters en in de maatschappij, was vereenigd moge blijken uit deze beschrijving van een jongeren tijdgenoot van hen van de strenge levensregels van het klooster San Esteban te Salamanca, dat zooveel geleerden heeft voortgebracht en van waar zoovele missionarissen naar de West zijn gegaan. Hij schrijft: Men onthoudt zich geheel van vleesch, op dit voorschrift wordt alleen bij hooge uitzondering en als het volstrekt noodig is, een uitzondering gemaakt. Zoowel de kerkelijke vasten als de bijzondere vasten van de orde worden stipt gehouden. De monniken volstaan met een zeer matig en armzalig maal met een stuk brood. Men kan nauwelijks begrijpen hoe zij toch voortdurend kunnen studeeren, en de lessen en de disputen kunnen volgen. Zij zijn dan ook over het geheel zoo zwak en uitgeput dat een kleine ongesteldheid ernstige gevolgen heeft. De stilte door het zwijgen en de mystieke bespiegeling verwondert een ieder die daarvan nader kennis neemt. Van de tweehonderd monniken die hier in dit klooster zijn hoort of bemerkt men niets. Onder de gemeenschappelijke plechtige handelingen behoort de communie. Het is gewoonte dat... alle monniken die niet de mis lezen op zon- en feestdagen ter communie gaan. In dit klooster waar zooveel monniken zijn en waar men een stichtend voorbeeld heeft aan degenen die door heiligheid en deugden hebben uitgeblonken, volgt men deze opbouwende gewoonte. Den avond voor de communie is er volmaakte stilte in het klooster, en een ieder, zonder uitzondering, is gehouden de vesper, de completen, en de metten bij te wonen. Na de metten, die gewoonlijk om half drie of drie uur des morgens zijn, dalen zij die ter communie gaan, dat zijn gewoonlijk meer dan honderdtwintig monniken en de leekenbroeders, af naar de kapellen van de kerk, die talrijk zijn en geschikt voor het gebed en de geeselingen. Vervolgens worden de lampen uitgedaan, het is dan zoo donker dat men elkaar niet kan herkennen, en ieder trekt zich terug naar de plaats die hem het beste voorkomt. Na eenige oogenblikken van gebed begint de muziek te spelen en daar tusschen door hoort men de striemende slagen van de geeseltouwen die

tot bloedens wonden. Dit wekt de bewondering en het ontzag niet alleen van de geestelijken die in het koor zijn gebleven om te bidden, maar ook van de voorbijgangers op straat. Sommigen zijn door dit tafereel wel bewogen geworden aanstonds hun opneming in het klooster te vragen.

Deze geeseling is vrijwillig, niemand wordt daartoe gedwongen, maar de monniken, ook al zijn zij nog heel jong, doen dit uit eigen beweging en in heiligen wedijver... Men gaat hiermede door tot omstreeks vier of vijf uur in den morgen, dan legt men zich te ruste tot zes uur, tot de vroegmis. Na de vroegmis wordt er gedurende twee uren gebeden in de huiskapel. Vervolgens is er de hoogmis en gaat men ter communie. Na den maaltijd wordt tot de vesper een volkomen zwijgen betracht[21].

Bij de novicen, en de oudere monniken ook wel, kwam de zeer barsche, bloedige ascese nog wel voor. Ook in dit beroemde klooster San Esteban geeselden sommigen zich zoodanig dat zij er ziek van werden, en in het jaar 1594 en in het jaar 1616 - het jaar waarin vermeld verslag werd geschreven - bezweken eenige monniken aan de gevolgen van hun zelftuchtiging. Deze barsche ascese werd door de mystici niet voorgeschreven, hun ascese was verhevener, geestelijker. Maar het leven van S. Pedro de Alcántara, van wien Santa Teresa zulke ontroerende mededeelingen doet, leert ons dat zij die soms zelf wel toepasten[22]. Tot deze uiterlijke vormen of toepassingen van de ascese behoorde het slechts eenige uren per etmaal slapen - en dan of zittende of liggende op den grond -, het barrevoets en schamel gekleed gaan, het dragen van een schrijnend boetehemd of schurenden gordel, het uitermate weinig eten, en dgl. Nu meene men niet dat in de kloosters waarin zulk een gestrengheid van levenswijze was de monniken mannen van geringe herkomst en beschaving en van een boersche robuustheid waren. Alleen in het genoemde klooster San Esteban te

21) Luís G.A. Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, p. 177-179, (ed. 1930).

22) *Vida*, cap. 27 en 30. Men vergelijke hiermede den nuchteren brief van Santa Teresa (den honderdachtenzestigsten) aan haar broer Don Lorenzo.

Salamanca hadden in de zestiende eeuw de volgende zoons van voorname families de geloften als monnik afgelegd: een zoon van den hertog van Alba, een zoon van den markies van Aguilar, een zoon van den graaf van Osorno, een zoon van den graaf van Albaida, een zoon van den hertog van Feria, een zoon van den markies van Adrade, een zoon van den graaf van Medellín, een zoon van den hertog van Albuquerque, en zonen uit andere adellijke families van den eersten rang[23)].

In de ascetische inspanningen tot het verwerven van den gelouterden staat overvalt den boeteling meermalen de wanhoop door het berouw over de zonden, omdat hij door de vergelijking van de eigen schuld en overtredingen met de onbevlekte heiligheid Gods zich, naar het woord van Paulus, den grootsten van alle zondaren gevoelt. Zoo zegt ook Santa Teresa dat zij het gebed begon te vreezen, zoo zondig kwam zij zich zelve voor. Onbeteekenende overtredingen of zwakheden, in het geval van Santa Teresa kinderlijke behaagzucht en jeugdige overmoed, worden in de zwartste kleuren gezien. De boeteling worstelt met zichzelf en met God, hij wondt en pijnigt zich in ontzetting over zijn onwaardigheid. Het lichaam wordt echter niet gekastijd omdat het, naar dualistische opvatting, in zich zelf slecht zou zijn, maar omdat het 'de gereede huisveste van den Booze' is. San Juan weidt evenals Augustinus uit over de begeerte, de levensbegeerte, die ons ver houdt van God, en men zou naar zulke uitlatingen, bij overdenking van hun boeteleer, hun zondebesef, hun schuldbekentenissen wel tot de gedachte kunnen komen dat volgens hen de zonde de begeerte tot leven is. Baruzi heeft, m.i., de fout begaan de geschriften van San Juan de la Cruz los van zijn maatschappelijken arbeid te beschouwen. Op die wijze zou men zelfs wel tot de stelling kunnen komen dat de mystiek een uiting van levensontkenning of levensontvluchting is, en deze levensontvluchting een gevolg van maatschappelijke inzinking, een

23) P. Araya, *Historia de San Esteban de Salamanca*, Deel I, lib. I, cap. 22; cf. Getino, op. cit. p. 179.


MISERICORDIAS DOMINI IN ETERNVM
CANTA
LA MADRE TERESA EL IHS FVNDADORA DE LAS
DESCALSAS CARMELITAS ANNO ÆTATIS SVÆ 61 1576

Santa Teresa.

gemeenschappelijk ontvlieden van de werkelijkheid en dat verheven tot een lyrische wereldbeschouwing.

Daarvoor is er in de mystici echter een te groote ontplooiing van kracht, van maatschappelijk constructieve kracht ook. Zij wenden zich niet van het leven af, maar werken er op in. Men zie ook dat klooster San Esteban, dat geleerden en missionarissen bij tientallen heeft voortgebracht in de zestiende eeuw.

De ascese is niet alleen van actieven aard, d.i. de wilskrachtige loutering van zich zelf, maar ook van passieven, als het berustend en geduldig ondergaan van ziekte, rampspoeden, overlast, verzoekingen, laster, en dgl. De subtiele moralist Hernando de Zárate bespreekt in zijn 'Christelijke lijdzaamheid' de zegeningen van de moeiten en nooden van de menschen[24]. Santa Teresa spreekt ook van de gruwelijke pijnen die zij maandenlang had te verduren, hoe zij saamgekrompen was door lichamelijk en geestelijk lijden, maar dat zij dit geduldig en zelfs dankbaar verdroeg. En San Juan schrijft een loflied op het ootmoedig aanvaarde lijden. Hij zegt: Ik begeer slechts dat de dood mij vinde in een afgelegen plaats, ver van de menschen, zonder kloosterbroeders die ik moet besturen, zonder vreugde die mij kan troosten, en bezocht door alle pijnen en smarten. Ik wilde wel dat God mij beproefde in mijn ootmoed als dienstknecht, nu hij zoovele malen mijn vastheid van karakter heeft beproefd in mijn werk. Ik zou willen dat Hij mij bezocht in ziekte zooals hij mij in verzoeking heeft gebracht door gezondheid en kracht, ik zou willen dat Hij mij in verzoeking liet komen door laster zooals Hij mij in verleiding heeft gebracht door den goeden naam dien ik zelfs bij mijn vijanden heb gehad. Heer, verwaardig U het hoofd van Uw onwaardigen dienaar te kronen met het martelaarschap...

Dit martelaarschap der verguizing werd hem inderdaad deelachtig, en zijn in zuivere, geestelijke ascese geoefende ziel doorstond het.

24) *Paciencia Cristiana*, t. II, *Discurso* IV, ed. B.A.E., *Escritores del siglo XVI*, I, p. 445.

De Verlichting.

Er is iets willekeurigs in de verdeeling van den mystischen weg in drie fazen. Slechts weinig mystici hebben deze geleidelijke opstijging streng aangegeven. Van de Spaansche mystici spreken Francisco de Osuna, Juan de los Angeles en San Juan de la Cruz uitdrukkelijk over de verschillende gedeelten van den weg, maar bij het lezen van hun werken en die van de andere - Spaansche of niet-Spaansche - mystici gevoelt men dat deze verdeeling wel haar ethisch en theologisch recht van bestaan kan hebben maar dat zij zielkundig betwistbaar is. Zoowel tijdens de loutering als tijdens de verlichting zijn er oogenblikken van overstrooming van gelukzaligheid en van geheele vereening met God, van inundatie van genade waardoor de nauwe omgrenzing van de persoonlijkheid door de toevoeging van het goddelijke wijd uitgezet wordt. Osuna spreekt van de 'beginners, de gevorderden, en de volmaakten'[25], maar de scheidingslijn van den staat der verlichting en dien van de mystieke vereeniging is niet duidelijk waarneembaar.

Wij aanvaarden deze indeeling met dit voorbehoud, en volgen haar terwille van een overzichtelijke uiteenzetting van de Spaansche mystiek.

De verlichting, de *via illuminativa*, geldt dan als de tweede faze op den weg tot gelijkvormigheid met God. Men zou haar kunnen noemen de verlichtende inwerking Gods, welke evenwel de menschelijke inspanning niet uitsluit, maar met bijzondere genade leidt. Een omschrijving van den staat der verlichting geeft San Juan, die als steeds hier uitgaat van eigen ervaring en zijn gevoelens en bevindingen duidelijk onder woorden weet te brengen. Wanneer de mensch, zoo schrijft hij, door Gods hulp uit den staat van beginneling is uitgekomen, en binnentreedt in den staat van de gevorderden[26], zal hij ontdaan worden van alles wat hem nog kan verhinderen, om te geraken tot het aanschouwen

25) Cf. Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, p. 111, en daarvan ook noot 4.

26) 'Estado de principiante', 'estado de los aprovechados', 'estado de los contemplativos'. *Noche oscura*, lib. I, cap. I.

van God, tot de eenheid in de liefde. Het kenmerk van deze aanschouwing, ‘contemplación’, is haar passiviteit, zij bestaat in ontvangen, zij is dus infuus, en de ziel die eenzaam is, afgescheiden van al het geschapene, vermeit zich in innerlijken vrede, in liefdevolle beschouwing. Deze contemplatie wordt echter veelvuldig onderbroken.

De faze van de innerlijke verlichting is door San Juan meesterlijk beschreven in zijn werk ‘De duistere nacht van de ziel’. In dezen duisteren nacht komen de zielen die de loutering hebben voltrokken; het is een doorgang naar den toestand der volmaakten, d.i. de vereeniging van de ziel met God. In dezen doorgang moeten de zielen nog verder gezuiverd worden van de schaduwen van de zeven zonden, nu nog zeven zwakheden of gebreken, en naarmate die schaduwen wegtrekken, dringt het goddelijk licht door. De zeven onvolmaaktheden waarvan men op den weg der verlichting wordt gelouterd zijn de litteekens der zeven zonden, hun laatste rest, hun moet of vouw. Allereerst is er de verborgen hoogmoed, de hoovaardij over den ijver en de bezieling in devote handelingen. De voldoening over hun werk en zichzelf, en daardoor het verlangen om over geestelijke zaken te spreken en anderen voor te lichten. De gereedheid tot berisping als anderen een weg der devotie volgen die verschilt van dien zij zijn doorgegaan. Door een sterk geloof in eigen vroomheid dulden zij ook van den biechtvader of andere geestelijken geen aanwijzing of terechtwijzing. Zij zijn ostentatief, zij zijn niet geheel oprecht in de biecht omdat zij aan hun tekortkomingen een andere kleur en daardoor een andere beteekenis geven. Naarmate zij echter vorderen op den weg der genade, in ootmoed, vroomheid, liefde en godsvrucht, wordt de schatting van zichzelf geringer, en stijgt de achting voor anderen. Zij worden ontvankelijk voor raad en terechtwijzing, pralen niet meer met ervaring en geestesgaven maar zijn nederig van hart. Den deemoedigen wordt de genade van de wijsheid geschonken[27)].

27) *Noche oscura*, lib. I, cap. II. (ed. Burgos, p. 367-371).

De tweede onvolmaaktheid is de hebzucht, het nooit tevreden zijn met de gaven en vertroosting die God hun geeft. Zij zijn onvermoeid in het lezen van stichtelijke werken, het aanhooren van predikingen, het zoeken van geestelijke raadgevingen. Hiermede verdoen zij den tijd die noodig is voor het verwerven der geestelijke armoede. Zij zijn beladen met beeldjes, rozenkransen en gewijde penningen, en hechten daaraan als kinderen aan speelgoed[28]. Dit is verkeerd, omdat men aldus gebonden is aan den vorm, de veelheid en de verscheidenheid. De waarachtige armoede van geest waarnaar men moet streven ligt in de beperking binnen het wezen der godsvrucht, en in het leven van het noodzakelijke. De ware vroomheid ziet slechts naar de waarachtigheid en het wezen der handelingen en afbeeldingen, zij ontdoet zich van alles wat niet substantieel is.

De derde onvolmaaktheid is de geestelijke luxuria. Hierover maakt San Juan treffend zielkundige opmerkingen. Deze weelderigheid der gevoelens noemt hij geestelijke luxuria, niet omdat zij in zichzelf dit zou zijn, maar omdat de weerslag ervan zoo in het lichaam gevoeld wordt. Het gebeurt wel dat tijdens de godsdienstige handelingen, zonder dat men dit vermijden kan, in het leven der zinnen een troebeling en wieling ontstaat. Dit geschiedt wel eens in de oogenblikken van de diepste wijding. De oorzaken daarvan zijn drieërlei[29]. Ten eerste komt het een enkele maal voort uit het gevoel van geluk dat men in de geestelijke dingen vindt. Door deze gelukzaligheid van den geest, die zich over het lichaam uitstrekt, komt in de zinnen een gewaarwording van lageren aard, welke overeenkomt met hun natuur. Deze zinnelijke troebeling[30] wordt veroorzaakt door het nog gebrekkig samengaan van het geestelijk leven en de aandoeningen, maar bij de geheele wijziging en zuivering wordt ook deze volmaakt.

De tweede oorzaak is van zondigen aard, uitwerking van God-

28) De beschrijving van San Juan is kostelijk om haar ironie, cf. op. cit. p. 372.
29) *Noche oscura*, lib. I, cap. IV, ed. Burgos, p. 374.
30) Rebeliones y movimientos y actos sensuales, ib. p. 374.

weerstrevende invloeden, de derde oorzaak is de vrees die men er voor heeft, en die daardoor de ziel er voor openstelt[31]. Santa Teresa heeft dit uiterst delicate punt ook aangeroerd in een brief aan haar broer, Don Lorenzo, en zij doet dit met haar gewone nuchterheid en zakelijkheid[32]. Uitingen van deze 'luxuria' zijn de vurige opgewektheid, een zekere zwierigheid en uitbundigheid in genegenheid of betuiging ervan. Wat hierin onzuiver is zal verdwijnen naarmate men geestelijk vordert.

Een andere onvolmaaktheid die voorkomt in het begin van den weg der verlichting, en door deze wordt weggenomen, is de onstuimigheid door de te sterke, ongeregelde, begeerte van geestelijke verkwikking, en de wrevel als deze uitblijft, of als de stichting na het innerlijk gebed niet lang doorwerkt. Door dit gevoel van wrevel worden zij ongedurig. Anderen ergeren zich tezeer aan de tekortkomingen van hun naasten, en zondigen tegen de zachtmoedigheid en de verdraagzaamheid door scherpe terechtwijzingen. Ook wel worden zij in hun voortvarendheid geërgerd aan zichzelf alsof men in één dag tot de heiligheid zou kunnen komen[33]. Dan is er ook de onvolmaaktheid, waarin alle beginnelingen op dezen weg der verlichting vervallen, welke bestaat in een te heftige begeerte naar de geestelijke vreugde. Bij de communie is al hun aandacht gericht op de genieting naar den geest, in plaats van God ootmoedig te eeren[34]. Dit zijn de menschen die de ascese boven hun krachten beoefenen; zoowel Santa Teresa als San Juan berispen dit. Zij matigen hen, en wijzen op de noodzakelijkheid van de noodige nachtrust en krachtig voedsel. De

31) San Juan geeft hier een zuivere definitie voor wat tegenwoordig de psychologen een 'negatieve doelstelling' noemen. Hij zegt: 'El tercer origen de donde suelen proceder y hacer guerra estos movimientos suele ser el temor que ya tienen cobrado estos tales a estos movimientos y representaciones torpes, porque el temor que les da súbita memoria en lo que ven o tratan o piensan, los hace padecer estos actos sin culpa suya.

32) *Carta* CLXVIII. Het betreft hier een man die van wege deze aandoeningen niet meer ter communie durfde gaan: ... cada vez que comulgaba venía en una torpeza grande...

33) *Noche oscura*, loc. cit., p. 377 en 378.

34) 'todo se les va en procurar sentimiento y gusto, más que en reverenciar y alabar en sí con humildad a Dios,' ib. p. 382.

verdere onvolmaaktheden zijn de geestelijke naijver, de jaloerschheid op de vordering van anderen op den weg der heiligmaking, en de misnoegdheid als de eigen voortgang en de innerlijke vreugde niet groot genoeg zijn.

De ziel wordt op den weg der verlichting van deze onvolmaaktheid gezuiverd door de dorheid en de onontvankelijkheid. Alle mystici - en ook de Spaansche - klagen over deze *siccitas*, den toestand der verdorring van het gevoelsleven, een inzinking na overmatige inspanning van de ziel. Dit is de 'afgrond deser duisternissen daer die minnende gheest syns selfs in gestorven is' zooals Ruysbroeck zegt. San Juan zegt van deze 'sequedades', 'dorheden', dat het de tijdelijke ontheffingen zijn - van Gods wege - uit de eigen inspanningen, en de voorbereiding tot een hoogere faze van liefde. Zij zijn een bevrijding uit het gevoel en de rede, waarmede wij zoo gebrekkig de gemeenschap met God probeeren te erlangen. God laat hen dan eenigen tijd verstoken zijn van zijn bijzondere gunsten. Hij laat hen in het duister omdat zij reeds een eindweegs gevorderd zijn, en Hij hen wil leeren voortgaan zonder deze vertroostingen van gevoel en verstand die noodig zijn voor beginnelingen[35)]. Deze 'dorheid' overkomt dengenen die afgezonderd leven spoediger dan anderen omdat hun voortgang op den geestelijken weg niet zoo veel beletselen heeft, minder verlokkingen kent, zoodat zij zich spoediger kunnen vrij maken van het gevoelsleven en de imaginatie, waarvan men volkomen ontheven moet worden wat de wereldsche werking en inhoud betreft.

De ziel die nu door God verder omhoog zal worden gevoerd komt niet onmiddellijk na de moeilijkheden en dorheden van deze louterende afgeslotenheid van de wereld (gevoel, verstand, verbeelding) tot de eenheid met God in de liefde, maar moet nog langen tijd geoefend worden in den staat der gevorderden. De ziel is als iemand die uit een nauwe, kleine cel in de ruimte en in de vrijheid is gekomen. De rustige beschouwing en de geestelijke vreugde geworden haar gemakkelijker na het vervallen der

35) *Noche oscura*, lib. I, cap. VIII, ed. Burgos, p. 387-388.

beperkingen van de rede en de verbeelding. De innerlijke vreugde, die dieper doorwerkt dan te voren, dringt nu ook meer door in het sensitieve leven, dat door zijn loutering daaraan deel heeft. Maar omdat het zintuigelijk gedeelte van ons wezen zwak is en niet bestemd voor sterke geestelijke ontroeringen, komt het voor dat in deze faze het lichaam geschaad wordt. San Juan spreekt van maagstoornissen, en de geest wordt door de schade in het lichaam vermoeid[36].

De mensch moet nu geleidelijk getransformeerd worden, zijn geestesverrichtingen moeten opgenomen worden in het goddelijke. Het goddelijke en menschelijke vereenigen zich slechts met smart, omdat het naar wezen tegenstellingen zijn. Het licht Gods verblindt. Pseudo-Dionysius de Areopagiet noemt de 'contemplatio infusa' straal der duisternis. Dit goddelijk licht dat nu de ziel binnendringt grijpt den mensch zoo aan dat hij als verbrijzeld wordt. De ziel wordt gepijnigd door het besef van de beperktheid van haar vermogens, en van de menschelijke zwakheid en verwordenheid die niet met God kan vereenigd worden. Zij zelf vermag niets. Zij ligt nu als gebonden in een donkeren, onderaardschen kerker, onmachtig zich te bewegen en zonder hulp, totdat de geest zoo meegaand en in ootmoed gezuiverd is dat de mensch in zooverre met God vereenigd kan worden als de barmhartigheid dit toelaat.

De ziel *ondergaat* deze verlichting. Maar deze passiviteit, deze rust, blijft naar wezen verschillend van quietistische lijdelijkheid. Handelen ('obrar') wil in de Spaansche mystiek, inzonderheid bij San Juan, zeggen de activiteit van de menschelijke, beperkte, rede. Daarvan moet men zich onthouden. De rust, de lijdzaamheid, is de ontvankelijkheid voor de inwerking van de genade. Volgens de Spaansche mystiek blijft de mensch handelend en gespannen ook in de verworven contemplatie. Juan de los Angeles spreekt van drieërlei oefeningen voor het ascetische leven en van een afzonderlijke inspanning bij het ingetreden zijn in de

36) *Noche oscura*, lib. II, cap. I, ed. Burgos, p. 415. San Juan citeert hier ook den Bijbel 'corpus quod corrumpitur aggravat aninam.' (*Vulgata*, *Sap.* IX, 15).

mystieke ervaring[37]. Wij vinden bij Francisco de Osuna dezelfde gedachte van het synergisch karakter van de mystiek. De mensch werkt met God, maar ondergaat tenslotte Gods uitsluitende werkzaamheid. De laatste faze van den weg der verlichting is ook bij Osuna theocentrisch. God werkt. De mensch ervaart, aanvaardt[38]. Osuna beschrijft de drie manieren om tot dit punt te geraken. Na strenge tucht leze en studeere men. Men beoefene het gebed zonder het boek te verwaarloozen. Daarna onderricht God. 'Zij hooren met het oor des harten ontwijfelbaar zeker de door God gesproken woorden, en soms is de ontvankelijkheid van de ziel in den verworven vrede zoo groot dat het haar is alsof zij God en de wereld zou kunnen omvatten. De derde wijze is de verborgen inwerking van God, daarvan wordt de mensch zich pas bewust als hij het inzicht verworven heeft.'

Osuna spreekt wel van een drievoudige verdeeling van den mystieken weg, maar deze verdeeling blijft vaag. Hij laat deze 'beginnelingen, gevorderden, en volmaakten' samenvallen met de drie vormen van droefheid, de droefheid om de zonden, de droefheid om het nog niet verkregen innige bewustzijn van Gods aanwezigheid, en de vage droefgeestigheid waarin de volmaakten leven. In de drie vormen van de stilte, het zwijgen, meen ik echter bij Osuna de fazen van den weg der verlichting beschreven te vinden.

Er zijn, zegt Osuna, drie manieren van de rust van het zwijgen. De eerste is de ascetische loutering van het verstand en het verheugen van alle beelden, begrippen en voorstellingen die ontleend zijn aan het vergankelijke. De tweede vorm van het innerlijke zwijgen is de onverstoorde rust, waarin wij van ons zelf bevrijd zijn, en ons schikken naar God met ontvankelijke onderhoorigheid, toebereid voor Zijn inwerking. In de ziel wordt dan een goddelijke stem vernomen waardoor wij ons bewust worden dat God woning in ons genomen heeft. De geestesfuncties vermin-

37) P. Antonio Torró, *Fray Juan de los Angeles*, *Místico-psicólogo*, I, p. 251 en 252.
38) Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario*, XII, cap. II.


DE LOS
NOMBRES
DE CHRISTO
EN DOS LIBROS,
POR EL MAESTRO
Fray Luys de Leon.

Con Priuilegio.
En Salamanca, Por Iuan Fernandez.
M. D. LXXXIII.

Titelblad van een zestiende-eeuwsche uitgave van het zeer merkwaardige werk van Luís de León over de namen van Christus.

deren, zoodat de ziel de wijsheid Gods in zich kan opnemen. Het is noodzakelijk dat de eigen inspanning vermindert, opdat de goddelijke inwerking doortrekt. Hiertoe vermogen de vromen zelf niets[39].

De opstijging van het geestelijk leven is door Osuna zinnebeeldig voorgesteld in de drie kussen, den voetkus, den handkus en den kus op den mond[40]. San Juan de la Cruz volgt den opgang geleidelijk.

Voor de meditatie wijst hij op het noodzakelijke van de menschelijke inspanning. 'De oefening der beginnelingen is het overpeinzen (meditar) en de bepaling van de fantasie bij de dingen Gods.' Deze meditatie wordt door San Juan omschreven als 'de handeling van het logisch denken door middel van beelden, begrippen en voorstellingen die door de imaginatie en fantasie zijn gevormd.' Hij definiëert haar ook als een handeling die noodzakelijk is om de ziel warmte en stichting te geven, of als bespiegelend gebed. Deze meditatie loopt uit in de contemplatie, zij is er het middel toe en vervalt dus als het doel bereikt is, maar in de eerste faze ervan kan de mensch nog nut hebben van de meditatie. San Juan zegt dat men de overpeinzing niet te vlug moet staken, want al kunnen de verstandelijke vermogens niet tot de vereeniging leiden, zij kunnen toch wel den geest in een goed spoor brengen. Iedere meditatie is een daad in de poging tot God te naderen; herhaling van deze daad schept een continuiteit in den geest[41].

Dat de faze van de overpeinzing geëindigd is blijkt ten eerste als haar werkzaamheid geen vrucht meer geeft en men er niet meer toe gestemd is. Ten tweede als men zich niet meer bij iets bijzonders kan bepalen. Vervolgens uit de liefdevolle gekeerdheid

39) Francisco de Osuna spreekt van 'subjeción receptiva' naar het beeld van de dieren in Ezechiel. Naar aanleiding van dit beeld zegt hij 'subjectar las alas es aplicar las fuerzas más altas para rescebir el influjo divino en el ánima, en lo cual tienen los contemplativos por ningunas sus fuerzas...'

40) *Tercer Abecedario*, XIII, cap. IV.

41) *Avisos*, 247. Ed. B.A.E. deel 27, p. 256; *Subida*, lib. II, cap. XIII, ed. Burgos, p. 118-121.

naar God, waardoor de gedachten, inspanningen en voorstellingen worden opgeheven.

De beide kanten van de contemplatie - de menschelijke, gevolg van geleide inspanningen, en de goddelijke, de geschonkene - worden in de Spaansche mystiek scherp onderscheiden. Hiermede raken wij aan de kwestie van de verworven of geschonken contemplatie ('contemplatio acquisita' of 'infusa'). De vraag is eigenlijk of die infuse contemplatie binnen de normale ontwikkelingslijn valt, en dus in beginsel aan alle goedwillende zielen wordt gegeven, of wel een hooge uitzondering vormt, en alleen als toegift moet worden beschouwd.

San Juan de la Cruz legt den nadruk op den transcendenten aard van de geschonken contemplatie. Haar herkomst en wezen is goddelijk. Genadegift, geen gevolg van inspanning. Zij vormt den overgang naar de *unio mystica.* Zij bestaat uit goddelijk licht en goddelijke liefde. Deze contemplatie wordt door San Juan 'verborgen' genoemd, omdat zij deel is van de mystieke theologie, welke een geheime wijsheid is volgens de theologen, en - naar Thomas van Aquino zegt - buiten medewerking of bewustzijn van het verstand en de overige geestesfuncties wordt geschonken. Zij is ook 'geheim' vanwege de gevolgen die zij in de ziel voortbrengt. Er zijn geen woorden om een zoo verheven inzicht en een zoo geestelijk gevoelen weer te geven. Het gevoel en het verstand kunnen er zich geen rekenschap van geven. Zij is de taal van God, een openbaring, onbegrepen wijsheid, die het begrip te boven gaat[42].

Santa Teresa geeft van deze geschonken contemplatie een overeenkomstige omschrijving. De grondgedachte van de Spaansche mystici is deze. Wij moeten ons voorbereiden. Alles doen wat menschelijk mogelijk is, maar in laatste instantie is alles Gods werk. Santa Teresa spreekt van ware of volmaakte contemplatie, welke ligt in het gebed der eenheid. Het begin van de gelouterde contemplatie plaatst Santa Teresa echter vóór de voltrekking der

42) *Noche oscura*, lib. II, cap. XVII, ed. Burgos, p. 477-482.

eenheid, en in zooverre is het 'stelsel' van Santa Teresa in den drievoudigen bouwtrant van de mystiek in te voegen.

Als Santa Teresa spreekt over het gebed der rust, hetwelk met de geschonken contemplatie van San Juan overeenkomt, zegt zij dat het iets bovennatuurlijks is, en dat wij het niet kunnen verwerven, want het is een tot rust komen van de ziel in de tegenwoordigheid van God. De ziel neemt dan waar zonder hulp van de zintuigen. Het is een ophouden van het natuurlijk bestaan, dat gepaard gaat met groote, innerlijke gelukzaligheid[43].

Santa Teresa gebruikt andere bewoordingen dan San Juan, maar de beschrijving die zij geeft van het 'innerlijk gebed' komt in feite overeen met de infuse contemplatie van San Juan. Zij zegt van dit innerlijk gebed, hetwelk onmiddellijk voorafgaat aan de mystieke eenheid, dat het is als een verruiming van de ziel, het is als een stroom die een groot meer vormt. De grenzen van de ziel worden zoo wijd uitgezet dat Gods invloed daarin geheel kan worden opgenomen. De menschelijke zwakheden vervallen. Het verstand krijgt nieuw inzicht, de geheele werkzaamheid van de ziel wordt door God gericht[44]. Deze bijzondere begenadiging beschrijft Santa Teresa ook in haar 'Levensgeschiedenis'. De mensch ondergaat Gods inwerking. God is als de gaardenier. De geestesvermogens van den mensch zijn tot rust gekomen. Het is een vreugde in God en een afsterven van de wereld. De mensch is als iemand die met een gewijde kaars in de hand den dood verwacht. God brengt de werking van het verstand en de verbeelding tot een verheven eendrachtige werking. In de ziel begint het licht te stralen dat, als de mensch het niet dooft, zich uitbreidt tot een gloed die hem geheel zal vervullen. Santa Teresa vergelijkt de menschelijke inspanningen in dezen met groote houtblokken die op een klein vuur worden gelegd, zij verstikken het. Het verstand verstoort. Niet het denken, het liefhebben brengt hier voorwaarts. Uitdrukkelijk zegt zij, een ander beeld

43) *Camino de Perfección*, cap. XXXI en XXXII.
44) *Moradas*, IV, cap. III, ed. Clás. Cast. p. 91-92.

gebruikend, dat als de bron niet welt onze inspanningen ijdel blijven[45].

Fray Juan de los Angeles heeft, naar het voorkomt, dit exclusief goddelijk moment uit den mystieken weg tot de volmaaktheid uitgenomen. Hij acht den geheelen weg tot de vereeniging met God toegankelijk voor allen, en hij spreekt niet van singuliere begenadiging, die buiten het bereik van den wil en het begrip van de menschen zou vallen vanwege haar theogeen karakter[46].

In zijn 'Handboek van het volmaakte leven' zegt Juan de los Angeles dat de gang tot God moeilijk is als het hart niet ontbrand is in innige vroomheid. Indien men echter volhardt wordt de weg allengs gemakkelijker, en de geestelijke oefening wekt zelfs, plotseling, de liefde tot God, welke ons dan schijnt te verschroeien en ons buiten ons zelf brengt. Het gaat in dezen met den mensch als met een versleten, gladden vuursteen waar men gedurende langen tijd vergeefs een vonk uit wil slaan, tot plotseling, als men het niet meer verwacht, er een vonk uitspat die de lont doet ontbranden. Op deze manier wordt de ziel met God vereenigd en in Hem getransformeerd. Dit noemt men de vergoddelijking. Dit is een stellige eenheid waartoe men komt door den wil, die door de volmaakte liefde geheel naar God is gericht. Hiertoe heeft men geen bijzondere genade of bijzonder inzicht noodig, en ieder kan deze vergoddelijking bereiken. Het eenige wat daarvoor wordt vereischt is inspanning en moeite[47]. Uitdrukkelijk zegt Juan de los Angeles dat dit niet een mystieke vergoddelijking is.

45) *Vida*, cap. XIV-XV; *Moradas*, IV, cap. II, si el manantial no la quiere producir, poco aprovecha que nos cansemos; *Camino de Perfección*, cap. XXXII.

46) Omtrent den strijd over deze vraag - *contemplatio acquisita* en *infusa* - van Lambal, Gardeil, Garrigou-Lagrange, Joret, Bainvel, Poulain, e.a. in onzen tijd, zegt Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism*, p. LXXXIV,... it seems that the term 'acquired contemplation' as contrasted with infused had better be abandoned. St. John of the Cross knows of no prayer intermediate between discoursive meditation (including affective prayer and acts) and infused contemplation, the prayer of loving attention. But it should be recognised that in this prayer, although infused by God, there is an element of effort on the part of the will in placing the mind in the state of recollection and attention fixed on God by recalling it when it wanders or reviving it when it fades away.

47) *Manual de vida perfecta*, *Diálogo* VI, slot,... la (deificación) alcanzan todos pero no sin grande trabajo y cruz de la voluntad.

Deze betreft meer het inzicht, komt zelden voor, en kan louter begoocheling zijn[48].

Als men echter de werken van Juan de los Angeles nauwlettend leest, dan bemerkt men dat deze mysticus en moralist een te goed kenner van de menschen was om niet in te zien dat alle inspanningen moeten verloopen in ijdel tobben, een quietistisch berusten of een sceptische erkenning van eigen onmacht, als er niet een nieuw, theogeen, element in de ziel inkomt om de veerkracht op te wekken en gespannen te houden. De weg tot God, zegt Juan de los Angeles, bestaat uit vier fazen, het zich aanbieden, het vragen, het zich gelijkvormig maken en het zich vereenigen. Men moet beginnen met zich te geven in volstrekte zelfverloochening. Zelftucht, mortificatie en beteugeling van alle gevoelens, aandoeningen, gedachten, wenschen en voorstellingen die niet uit God zijn. Vrijwillige berusting in alles, onvoorwaardelijke overgave. Vervolgens komt de faze van het vragen, d.i. om God zelf, om de verlichting van den geest teneinde God en zichzelf te leeren kennen, de deugd te leeren beoefenen en haar wezen te doorgronden. Daarop wordt men gelijkvormig aan God, naar wil en geest. Nu is het duidelijk dat in den overgang van de gelijkvormigheid - die voornamelijk van ethisch karakter is - naar de mystieke vereeniging Juan de los Angeles, evenals de andere Spaansche mystici, het intreden van een bijzondere genade heeft erkend. God moet ons voorlichten, Hij ontsluit zijn geheimen wanneer Hij wil. De mensch is daarvan volstrekt afhankelijk. Wel kan hij zich voorbereiden voor het ontvangen van deze genade door de ascese, maar het inzicht wordt *geschonken* als het God goeddunkt. Dit is een goddelijk licht waardoor nieuwe verschieten worden geopend. En deze openbaring in de ziel is tweeledig. Zij verheft het verstand boven de gestelde beperkingen en brengt het tot de aanschouwing Gods[49].

48) ib. ib.... no mística, que pertenece más al entendimiento y se halla en pocos y tiene engaños no pocos ni pequeños...

49) *Manual de vida perfecta*, *Diálogo* V, § 2, ed. N.B.A.E., ... el ánima recibe de Dios una luz clara en los ojos cuando se tiene por bien dársela... Esta luz se representa al alma en dos maneras, la una levantando el entendimiento a las cosas dichas... y la segunda, en ella se muestra la majestad divina...

Deze geschonken contemplatie, die de Spaansche mystici op gelijke wijze maar onder verschillende benamingen beschrijven, wordt door San Juan de la Cruz en ook wel door Santa Teresa de louterende contemplatie genoemd omdat door haar uitstorting in den mensch de geheele katharsis plaats vindt. San Juan gebruikt het treffende beeld van het blok hout in het vuur. Het vuur dat het hout aantast begint met het zwart en leelijk te maken, allengs neemt het er alles uit weg wat niet in zijn eigen wezen past, totdat het tenslotte geheel ontvlamt en getransformeerd wordt. Zoo verzengt het goddelijk vuur der contemplatie de onzuiverheden van de ziel, alvorens haar te veranderen naar wezen[50].

Vaak is dit de reden van vernieuwde wanhoop van de ziel, die na jaren van loutering zichzelf weer zwart en afzichtelijk voorkomt. De mensch voelt zich van God gescheiden. De oogenblikken van geestelijke vreugde herhalen zich wel, maar diep in de ziel schrijnt het en brandt het. Het is de laatste schroeiing der katharsis. Is deze in den gloed van den adem Gods voltooid, dan is de ziel divien naar wezen en werking geworden. De laatste faze van den mystieken weg is bereikt. De scheiding is weggenomen. God leeft in den mensch, die thans naar God gevormd is[51].

De extase.

Alvorens een beschrijving te geven van de mystieke vereeniging naar de ervaring van de Spaansche mystici, zou ik eenige opmerkingen willen geven over de extase en de bovennatuurlijke verschijnselen in de Spaansche mystiek. De extase zou men kunnen noemen de kortstondige ontheffing aan de tijdelijkheid en den greep der feitelijkheden. Voor den mysticus is zij als een verpoozing in de luwte, een korte rust in de wieling van de bran-

50) *Noche oscura*, lib. II, cap. X (Ed. Burgos, p. 448).
51) *Noche oscura*, lib. II, cap. XIII.

ding. De extase is de verblinding voor een oogenblik door de lichtende genade, zij is niet de duurzame vereeniging met God. Daarna begint de strijd opnieuw.

De Spaansche asceten en mystici betrachtten de uiterste reserve ten opzichte van de extase en de mystieke phenomena. De Spaansche volksaard is nuchter en realistisch, en dit is ook een kenmerkende trek van de Spaansche mystiek. De Spaansche asceten en mystici waren realisten, nuchtere menschenkenners, en zeer ervaren wat betreft de grillige sprongen die de gedeviëerde en overspannen fantasie kan doen. Zij wijzen ironisch alles af wat op uiting van een overspannen gemoed gelijkt. Hun mystieke ervaring is zooals hun ascese, manlijk, gedragen door strenge tucht en zelfcorrectie, met wantrouwen betreffende zichzelf en beducht voor het zondige dat zich telkens weer met het geestelijke probeert te vermengen. Zij waren afkeerig van verweekelijking, van sentimentaliteit en van bovenzinnelijkheid. De Spaansche mystici waren te nuchter, te realistisch, zij hadden een te fijn geschakeerd zielkundig inzicht om gevaar te loopen te veel gewicht te hechten aan bovenzinnelijke verschijnselen.

Bekend is de fijne ironie van Santa Teresa, deze zorgzame, verstandige vrouw die niettegenstaande haar manlijke kracht en activiteit teer van gemoed was. Zij was echter te intelligent en gevoelde te diep om sentimenteel te kunnen zijn, en zij was te ervaren dan dat zij mystieke beleving zou verwarren met vaag gemijmer of het getob van een door ondervoeding verstoord gestel. Santa Teresa spot fijntjes met de zoogenaamde *arrobamiento* (vervoering) die zij *abobamiento* (verdwazing) noemt, en zoo sceptisch stond zij tegenover haar eigen vervoeringen en visioenen dat zij haar Levensgeschiedenis aan Juan de Avila zond die in zijn *Audi, filia* over ware en bedriegelijke bovenzinnelijke verschijnselen had geschreven.

San Juan de la Cruz heeft een ontledende beschrijving van de visioenen gegeven, een zielkundige verhandeling die wat methode van onderzoek, het rangschikken der gegevens, en rustige objectiviteit aangaat niet achterstaat bij moderne psychologische

geschriften[52]. San Juan bespreekt den aard, de herkomst en de beteekenis van de 'gezichten', hij wijst op het groote gevaar van zelfmisleiding, en laat ruimte voor waarachtige verschijningen van Godswege.

Wat de extase betreft, daarin onderscheidt bijv. Santa Teresa verschil in graad. Zij spreekt van *ímpetu*, drang van den geest, van *vuelo de espíritu*, geestelijke vlucht, en van *arrobamiento*, vervoering. Voor het gezamenlijk van deze verschijnselen, waarvoor zij nog andere termen aangeeft, gebruikt zij het woord extase[53]. Men moet bij het nagaan van haar leven overigens erkennen dat zij in alles wat zij ondernam of deed gevolg gaf aan innerlijke ingevingen en bijzondere openbaringen. Santa Teresa spreekt van de verstarring van het lichaam en de tijdelijke ongevoeligheid. Van een dagenlang voortdurenden roes, waarin het verstand en de wil als in een nevel omhuld zijn[54]. Ook vermeldt zij het gevoel van lichamelijk te zweven, de gewaarwording alsof het lichaam niet meer onderhevig is aan de wetten der zwaartekracht, met als begeleidend verschijnsel de volkomen physieke verstarring[55]. Ook spreekt Santa Teresa van de vlucht van den geest, een vervoering 'die men bij volle bewustzijn en met ontzetting ervaart. De mensch vermag hiertegen niets.'

Juan de los Angeles, die zeer voorzichtig en uiterst critisch is wat de mystieke verschijnselen aangaat, sceptisch geworden door het herhaaldelijke bigotte bedrog en de zelfmisleiding van de zestiende eeuw, spreekt over de verkeerde vermenging van zinnelijkheid en geestelijk leven, waaruit een bedrieglijk mysticisme voortkomt. In het 'Handboek van het Volmaakte Leven' laat Juan de los Angeles den leermeester op de vraag van de leerling omtrent de kenteekenen van de vervoering van geestelijken aard

52) *Subida*, lib. II, cap. X-XX.
53) In een uitgave van de zeventiende eeuw is een noot toegevoegd om het verschil der benamingen te verklaren, vooral in het onderscheid van de tijdelijke en in graad uiteenloopende vervoeringen en de volstrekte vereeniging. Cf. *Vida*, cap. XX, ed. Lafuente, die in noot 2 naar deze aanteekening verwijst.
54) *Moradas*, VI, cap. IV, ed. *Clás. Cast.* p. 191.
55) *Vida* XX; cf. Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, p. 191-202.

als volgt antwoorden. Een roes waarin men geen deel krijgt aan hemelsche mysteriën is, zoo zegt hij, slechts een bedwelming der aandoeningen, gevolg van stoornis in het gestel. In de waarachtige vervoering verwerft de ziel bewust nieuw inzicht en is zij ontvankelijk. De echte extase geeft versterking van het verstand, zij maakt den mensch rustig en zuiver. De geestelijke waarheden worden werkelijkheden. De aanwezigheid Gods vergeestelijkt den geheelen mensch[56].

De extase (*rapto*) heeft, zegt Juan de los Angeles, iets van gewelddadig ingrijpen in den natuurlijken gang der dingen. Het is een ervaring die niet overeenkomstig den natuurlijken aard van de ziel is. In de tijdelijke schorsing van de werking der geringere vermogens, zooals hij zegt, overschrijdt het inzicht de natuurlijke grenzen en het gevoelsleven wordt door een overheerschenden indruk bepaald. De vervoering strekt zich uit over de geheele ziel en den geest; al wat daarin van hoogere orde is wordt in zijn werking vergoddelijkt. De extase is tweevoudig, er is een extase naar het inzicht in de geloofswaarheden, en de extase waarin de verheven gevoelens van liefde tot haar grootste diepte komen. De Bijbel duidt deze verrukking met allerlei namen aan, slaap, zwijgen, vervoering, verdeeling van ziel en geest, in of buiten den geest zijn[57].

Visioenen.

San Juan begint zijn uitvoerige en zielkundig zeer belangrijke uiteenzetting over begrippen, denkbeelden, voorstellingen, en over de wijze waarop wij ons die verwerven, met een merkwaardige verhandeling die men zijn kennistheorie, begripscritiek en leer der waarnemingen zou kunnen noemen. Hij schrijft: Langs twee wegen kan het verstand zich voorstellingen en begrippen eigen maken, langs natuurlijken en langs bovennatuurlijken weg. De

56) *Manual*, *Diálogo* I, § 8. Cf. P. Antonio Torró, *Fray Juan de los Angeles*, t. II, p. 255, en t. I, p. 158-159 in zake de inmenging van onzuivere gevoelens.

57) Juan de los Angeles, *Lucha* II, cap. XVI. Cf. Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, p. 379-384.

natuurlijke weg is het zelfstandig verwerken van met behulp der zintuigen verkregen indrukken, de bovennatuurlijke weg is de ontvankelijkheid voor bovennatuurlijke indrukken. De laatste zijn materieel of spiritueel. De materieele worden ook door de zintuigen waargenomen of verkregen door het beeldend denken. De spiritueele voorstellingen worden onderscheiden naar den graad van duidelijkheid. Er zijn vier soorten van bijzondere voorstellingen die den geest eigen worden buiten de zintuigen om, visioenen, openbaringen, het vernemen van hemelsche stemmen, en het gewijde gevoel[58,)].

Krachtens zijn opvatting omtrent de menschelijke kennis, waarin onderscheiden wordt het voorwerp dat reëel is, het subject dat insgelijks reëel is, en de zelfstandige functie van het denken, drie werkelijkheden dus die zich vrij tot elkaar verhouden waaraan het zuiver geestelijke, het bovenzinnelijke, kan worden toegevoegd, erkent San Juan het feit der visioenen en de bijzondere openbaringen van Godswege. De verschijningen, welker objectieve werkelijkheid San Juan aanvaardt, kunnen van allerlei aard zijn, maar San Juan is categorisch in zijn raad: men onttrekke er zich zooveel mogelijk aan en verlange ze niet. Gods inwerking gebeurt buiten ons om, en in de visioenen ligt een groot gevaar voor verzoeking besloten. *Men verwerpe ze alle*, die van Godswege zullen toch wel hun uitwerking hebben. Om duidelijk te maken dat bij hoogere volmaaktheid deze visioenen uitblijven gebruikt San Juan het beeld van een lichtbundel die wel merkbaar is in een kamer met stofdeeltjes, maar niet in zuivere lucht. Zoo straalt ook het bovennatuurlijk licht in de ziel die naar haar geestelijke vermogens gezuiverd is zonder bijkomstige verschijnselen van het redelijk bezit of de werking van de imaginatie[59)].

In het leven van Santa Teresa hebben de visioenen een belangrijke plaats ingenomen. Zij waarschuwt er echter voor, zoowel

58,) *Subida*, lib. II, cap. X. Wat de eigenlijke kennistheorie van San Juan aangaat, zijn verhouding in dezen tot de scholastiek en de moderne psychologie, met de intuitie-theorie van Bergson o.a., - een punt waarop wij hier niet kunnen ingaan - zie men o.a. Crisógono de J.S., *San Juan de la Cruz*, I, p. 72-105.

59) *Subida*, lib. II, cap. XIV, ed. Burgos, p. 126 en 127.

voor de ‘visión intelectual’ als voor de ‘visión imaginaria’. Van deze laatste zegt zij dat wij daarbij Christus' voorkomen kunnen zien zooals Hij tijdens zijn omwandeling op aarde was. Dit visioen, dat snel voorbijgaat als de flakkering van een even oplaaiende vlam, wordt onvergetelijk in de ziel ingebrand[60].

In haar ‘Levensgeschiedenis’ vertelt Santa Teresa verscheidene van zulke aanschouwingen. Zoo vertelt zij o.a. dat toen zij op een dag verzonken was in gebed haar de handen des Heeren werden getoond, en deze waren van zulk een verheven schoonheid dat zij niet bij machte was er een beschrijving van te geven. Deze verschijning ontroerde haar in hooge mate want zij was steeds bevreesd als iets eenigszins geleek op bovennatuurlijke inwerking. Na verloop van eenige dagen begon zij ook het gelaat des Heeren te onderscheiden, en later zag zij Jezus Christus geheel in zijn menschelijke gedaante. Santa Teresa zegt uitdrukkelijk dat zij deze visioenen slechts zag ‘met de oogen van haar ziel’[61]. De Christus verscheen aan Santa Teresa ook in het tragische lijden aan het Kruis en in de eenzaamheid van den Olijvenhof. Santa Teresa had deze verschijningen langen tijd voortdurend voor zich, en zij leed hieronder omdat zij zelf, en vaak haar biechtvaders, vreesden dat het begoochelingen of misleidingen van duistere machten waren. Zij zelf schrijft ootmoedig en eenvoudig dat zij onder deze visioenen leed, omdat zij diep in haar hart overtuigd was van de goddelijke herkomst ervan, en geestelijke leidslieden niet ophielden haar te waarschuwen voor zelfbedrog. Zij smeekt God en de heiligen om bescherming tegen misleiding en zij *ziet* Paulus en Petrus tot wie zij zich bij voorkeur om beschutting wendt, aan haar zijde[62].

60) *Moradas*, VI, cap. IX, ed. Clás. Cast. van p. 239 af.

61) *Vida*, cap. XXVIII, ... Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales... sino con los ojos del alma.

62) *Vida*, cap. XXIX, ... asi muchas veces los veía al lado izquierdo muy claramente... Santa Teresa heeft zoozeer onder de welgemeende waarschuwingen - en boosaardige verdachtmakingen - geleden dat zij ernstig overwogen heeft Spanje te verlaten en in den vreemde in een klooster te gaan of er zelf een te stichten. Men heeft in dezen zoowel de Zuidelijke Nederlanden als Frankrijk genoemd, bepaaldelijk zelfs Nantes.

Als kenschetsing van deze visioenen, die door de eenvoudige waarachtigheid waarmede zij beschreven zijn klassiek zijn geworden - de verwisseling van het crucifix, het gouden halssnoer, de doorboring van haar hart, de verschijningen van Sint Jozef, het visioen van den cherubijn e.a. - volge hier de verschijning van de Heilige Maagd met het halssnoer.

'In die dagen dan (tegen 'Maria-Hemelvaart'[63]) vertoefde ik in een klooster van St. Dominicus, overdenkende de vele zonden die ik eertijds in dit huis had gebiecht en de zaken van mijn Godweerstrevende jeugd. Bij deze overdenking geraakte ik plotseling in zulk een vervoering dat ik bijna het bewustzijn verloor. Ik ging zitten, en het schijnt mij nog toe dat ik niet in staat was de Heffing van de Hostie te zien of de mis verder te volgen, waarover ik mij later verwijten maakte. Het kwam mij voor dat, zooals ik daar zat, ik bekleed werd met een wit, glanzend gewaad. In het begin zag ik niet wie mij dit omhing, later onderscheidde ik rechts van mij Onze Lieve Vrouwe en links Sint Jozef. Zij waren het die mij met dit gewaad bekleedden. Men gaf mij te verstaan dat ik van mijn zonden gelouterd was. Toen ik dit gewaad aanhad en ik daarover van groote vreugde en geluk vervuld was, kwam het mij voor dat ik vervolgens de handen van Onze Vrouwe omklemde. Zij zeide mij, dat zij er zeer verheugd over was dat ik den zaligen Jozef diende[64], en dat ik erop kon vertrouwen dat mijn plannen aangaande het klooster verwerkelijkt zouden worden. Dit was zoowel naar het hart des Heeren als de wensch van hen beiden. Zoo zou ik niet behoeven te vreezen dat dit werk ooit in gebreke zou blijven... want zij zouden ons behoeden en hun Zoon zou met ons zijn. Als onderpand van de waarheid dezer woorden gaf men mij dit kleinood. Het scheen mij namelijk toe dat mij een zeer schoon gouden halssnoer was omgehangen, waaraan een kruis van kostbaar maaksel was bevestigd. Het goud en het edelgesteente daarvan waren zoo verschillend van het onze dat er geen verge-

63) De vrome traditie vermeldt het jaar 1561.

64) De bijzondere vereering van Sint Jozef gaat terug tot Santa Teresa. Vóór haar is hij slechts bij uitzondering het voorwerp der vereering van de vromen geweest, sinds Santa Teresa is die vereering steeds toegenomen.

lijking mogelijk is. De menschelijke verbeelding reikt ook niet tot een voorstelling van het gewaad. Het aardsche wit is daarbij vergeleken een houtskoolteekening. Onze Lieve Vrouwe was zeer schoon maar ik kon haar trekken niet duidelijk onderscheiden... Den heiligen Jozef zag ik slechts wazig, hoewel ik duidelijk zag dat hij daar was. Ik zag hem zooals ik andere verschijningen wel pleegde te zien. Onze Lieve Vrouwe scheen mij toe een zeer jeugdig uiterlijk te hebben. Zoo bleef het eenigen tijd. Vervoerd van vreugde, meer dan ik ooit te voren bij eenige verschijning was geweest, zag ik hen langzaam opstijgen naar den hemel, omstuwd door een schare van engelen. Daarna voelde ik mij zeer eenzaam, hoewel zoo getroost en gesticht en in gebed verzonken, dat ik langen tijd zonder mij te kunnen bewegen of te kunnen spreken, in vervoering bleef. Ik voelde in mij een brandenden ijver om mij voor God te offeren, en alles gebeurde zoo overtuigend dat ik ondanks al mijn moeite er nooit aan heb kunnen twijfelen dat dit gezicht mij van God geschonken was[65)].

Een visioen van geheel anderen aard is de hellevaart die door Santa Teresa is beleefd en beschreven. Zij vertelt dat zij, toen zij in gebed was verzonken, zich plotseling overgebracht gevoelde naar de plaats in de hel die zij wegens haar zonden had verdiend. De ingang scheen haar nauw en donker toe, als een smalle, duistere oven. De grond was drassig, verstikkend door den benauwenden stank. Aan het eind van dien gang, waarin ongedierte zich wriemelend bewoog in de modder, was een nis in den wand, en daar werd zij in geplaatst. Wat zij zag was lieflijk in vergelijking met wat zij gevoelde. Haar innerlijk werd als verschroeid en haar pijnen waren ondraaglijk - en dat wilde heel wat zeggen want Santa Teresa had vreeselijke pijnen doorstaan in haar geheimzinnige ziekten. Haar vroegere zenuwkrampen en verlammingen waren bij deze pijnen vergeleken niets. Ontzettender echter dan dit gevoel van verschroeid en uiteengerukt worden, was haar wanhoop en ontzetting[66)].

65) *Vida*, cap. XXXIII.
66) *Vida*, cap. XXXII.



Titelblad van een ‘Leven van Magdalena’ uit het begin van de zestiende eeuw.

De Spaansche mystici hebben echter allen met grooten nadruk gewezen op het bijkomstig karakter der charismata. Ook Ignatius van Loyola heeft zich met de uiterste reserve en argwaan over de mystieke verschijnselen geuit[67]. Zoowel in het leven der Spaansche mystici als in hun werken is er van deze verschijnselen sprake, en naar den aard ervan kan men ze - overeenkomstig het schema van Ribet - verdeelen in verschijnselen van intellectueele, affectieve en lichamelijke orde. Van intellectueele orde zijn dan wat San Juan noemt de openbaringen die leiden tot de kennis der onomhulde waarheden[68]. Van affectieven aard zijn deels de visioenen, en verder de mystieke vreugde en de smart, waarvan San Juan spreekt als zoete wonde en liefelijke pijn. - Men vergelijke daarmede hetgeen Paulus zegt van de ‘zwakheid’ in den tweeden brief aan de Corinthiërs -. Als overgang van de tweede groep naar de derde is er de stigmatiseering, die echter in Spanje al sinds Ignatius van Loyola, vooral onder den indruk van het geval te Córdoba in 1546 en de kerkelijke veroordeeling ervan, met groote voorzichtigheid en argwaan is beschouwd. Van de lichamelijke verschijnselen, de verstarring, het zweven, de uittreding, het automatisme, e.a. worden verscheidene door de Spaansche mystici gemeld.

Men kan in de Spaansche mystiek ook drieërlei visioenen onderscheiden, de objectief-materiëele, (auditief of visionair), d.w.z. die door verschillende menschen tegelijk worden waargenomen, de subjectief-materiëele, d.w.z. het visioen doet zich voor als onafhankelijk van den mysticus, als buiten hem bestaande, en de imaginatieve, welke de mysticus in eigen geest passief ervaart.

Van bijzondere beteekenis is het visionair aanschouwen van God, waarvan San Juan zegt dat de feitelijke visioenen zooals die aan Paulus, Mozes en Elias te beurt zijn gevallen, hooge uitzonderingen zijn en dat God ze slechts geeft aan hen die ‘steun-

67) Het oordeel van de schrijvers van Rivadeneira af is eensluidend. Men zie de samenvatting bij Peers, op. cit. van pag. 19 tot 24. Cf. Zahn, *Christliche Mystik*, van p. 412 af.

68) *Subida*, lib. II, cap. XXVI.

pilaren van de kerk en de wet Gods zijn'. Santa Teresa spreekt van het *gevoelen* der aanwezigheid Gods[69]. Eenigszins verwarrend is bij Santa Teresa haar onderscheiding van de visioenen[70], omdat niet altijd duidelijk is tot welke soort een beschreven gezicht behoort. Nadat zij herhaaldelijk heeft verzekerd dat zij geen objectieve verschijningen heeft gehad, spreekt zij van een engel in menschengedaante ('un ángel en forma corporal') als een werkelijkheid buiten haar[71].

Van de Spaansche mystici heeft Santa Teresa de visioenen en de andere mystieke genaden het uitvoerigst beschreven van haar persoonlijke ervaring uit. San Juan de la Cruz heeft ze zielkundig ontleed, en er theologische en wijsgeerige beschouwingen over gegeven, waarvan de slotsom hun betrekkelijke waarde is[72].

De mystieke vereeniging.

De innige gemeenschap met God, zooals die in de derde faze van de mystieke ontwikkeling volstrekt kan worden ervaren, wordt in de geschriften van de mystici vergeleken met de vereeniging van geliefden. Deze bruidsmystiek, die haar klassieke bron heeft in het *Hooglied*, is in de Middeleeuwen ontbloeid in Sint Bernard. Pourrat, James en anderen hebben in dezen gewaarschuwd voor misleiding door de erotisch gekleurde bewoordingen.

Onder degenen die, zooals Pourrat zegt, door deze terminologie tot gewaagde gevolgtrekkingen zijn gekomen, kan men zonder aarzeling Waldberg rekenen, die in zijn geschrift over het begrip 'schoone ziel' de Spaansche mystici onjuist heeft beoordeeld[73].

69) *Moradas*, VI, cap. 8; *Vida*, cap. VII.
70) 'Visiones intelectuales, visiones imaginarias, visiones corporales.'
71) Hetzelfde geldt wat de charismata der locutie en auditie betreft. Cf. *Moradas*, VI, cap. 3.
72) Men vergelijke M. Asin Palacios, *El Islam Cristianizado*, p. 212.
73) Max Freiherr von Waldberg, *Zur Entwicklungsgeschichte der* '*schönen Seele*' *bei den spanischen Mystikern*, Berlin, 1910 (Heft XLI *Literaturhistorische Forschungen*), p. 12, ... Jene spekulative Tiefe, wie sie die ältere italienische Mystik und namentlich die deutsche so charakteristisch kennzeichnet, fehlt bei den Spaniern. Hier ist es ein durch Askese gesteigerter Rausch der Empfindungen der die Seelen ergreift, eine religiös verlarvte Sinnlichkeit, die durch die nationale Eigenart, der Lust am Abenteuerlichen erst recht alles Geistliche ins Romanhafte wendet... Waldberg heeft waarschijnlijk niet één Spaanschen mysticus in het oorspronkelijk gelezen (cf. Pfandl, *Spanische Nationalliteratur*, p. 44), en dit verklaart deze dubbel onjuiste uitspraak.

De bestudeering van Sint Bernards persoonlijkheid en werken geeft niet alleen een dieper inzicht in de geschiedkundige ontwikkeling van de bruidsmystiek, maar ook in de psychologie ervan. Jezus wordt bezongen met fervente liefde als de bruidegom van de ziel, Maria is de moeder, de verzorgster, de troosteresse[74].

In deze bruidsmystiek, waarvan wij bij Sint Bernard, Bonaventura, Heinrich Seuse, Mechtild van Maagdenburg en Ruysbroeck een zeer schoone ontplooiing zien, nemen de Spaansche mystici een voorname plaats in. Wie deze uitingen van liefdesmystiek slechts gradueel verschillend acht van de primitieve idee der geslachtelijke verbindtenis met de godheid, begaat dezelfde fout als degene die in het Christelijk monotheisme slechts den hoogsten graad van de trapsgewijze, in tijdsorde op elkaar volgende, evoluties der religie ziet. Als grondtoon der Christelijke mystiek blijft ook in de bruidsmystiek doorklinken de aan het wezen van het Christendom verbonden handhaving van de persoonlijkheid. Handhaving van de zedewet en de persoonlijkheid van den mensch is de kenmerkende eigenschap van de Christelijke mystiek. Zij maakt zich nooit los van de ethische gedachte. Alleen is de verhouding tot God niet meer tweeslachtig. Het zondige, aan Gods wezen vreemde element in de ziel wordt vernietigd of gezuiverd. De ziel wordt 'bruid Gods', gebonden aan Hem, ontbonden uit de tijdelijkheid en de zonde, maar zij blijft zelfstandig, persoonlijk[75]. Dit geldt zoowel voor de Middeleeuwsche Duitsche mys-

74) De liefdesextase is van zulk een gloed dat, ook van wege de wisseling van het object der liefde (bruidegom-Jezus, Moeder-Maria) psycho-analytici er de bevestiging van eenige hunner theorieën in hebben gevonden. Cf. Morel, *Introversion mystique*, p. 201 en 216). Dergelijke formuleeringen zijn bij Morel c.s. uitkomsten van eenzijdig en bevooroordeeld onderzoek. De ernstige psycholoog en psycho-analyticus is voorzichtiger en kiescher.

75) De uitspraak van Janentzky, Jasper e.a. als zou de mystiek voortkomen uit een negatieve wereldbeschouwing is zeker voor de Spaansche mystiek niet juist. Ook Sutter, *Mystik und Erotik*, p. 104, noemt den grond van de mystiek de 'Erkenntnis der Welt als eines Trugbildes.' Hiermede strookt niet het leven der mystici. Zoomin de zonde als de wereld zelf beschouwen zij als negatieve begrippen. En zeker is Sutter's meening, p. 97 op. cit., als zou de mystiek een 'Einheit mit dem unpersönlichen Gottlichen' zijn betreffende de Christelijke mystiek een misvatting.

tiek, als voor Ruysbroeck en voor de Spaansche mystiek, welke men vaak pantheistisch heeft genoemd. De bedoelde mystici verzetten zichzelf tegen een bij hen opkomende pantheïseerende neiging, en achten die zondig. Dit blijkt ook uit het wezen van het mystiek gebed. Het gebed, dat begint met het gebed in woorden, de allocutio, de toespraak, zal bij verinniging en verdieping van de mystieke ervaring allengs worden een stamelen, en dit gebrekkig uiten van de *persoonlijke* gevoelens wordt tenslotte een biddend zwijgen in de edelste vergeestelijking. Men begon met te vragen om gaven Gods, men eindigt met Hem zelf te vragen, Zijn lichtende tegenwoordigheid in de ziel.

Met betrekking tot deze ontwikkeling van het gebedsleven, vindt men bij de mystici de ‘gebedstechniek’, d.i. een geheel van voorschriften en aanwijzingen dienstig voor het zich ontvankelijk maken voor de uitstorting van de genade. Dat er in het mystiek gebed een bijzondere genade is besloten weten de mystici, zij spreken ervan en hun beschouwingen komen feitelijk neer op de uitspraak in *Openbaringen*[76].

Alle geestelijke oefeningen hebben ten doel den zoeker naar deze genade heen te leiden. Men heeft van verschillende zijden tegen de geestelijke oefeningen - in het bijzonder tegen de *Exercitia* van Sint Ignatius van Loyola - het bezwaar ingebracht dat zij het mystieke gebedsleven zouden verhinderen of door de strakke geestesdiscipline zouden verarmen. De dertigdaagsche oefeningen zijn op zich zelf een weerlegging van het oordeel als zou de Spaansche mystiek een lyrische, pantheistische wereldbeschouwing en droom zijn. De door Ignatius van Loyola ontworpen methodische beschouwing van de heilsfeiten en de zonden brengt, na de zuivering, de concentratie, den deemoed, het inzicht, eenerzijds tot de dieper geestelijke individualisatie en,

76) Hoofdstuk II, 17.

anderzijds, tot een geloofsverinniging waarin het gebed en de geestelijke ervaring tot een bewuste, mystieke beleving worden[77]. San Juan de la Cruz blijkt ook hier weer de onovertroffen meester in de omschrijving van de mystieke feiten te zijn. Hij noemt het mystiek gebed 'den inkeer tot zichzelf en den geestelijken omgang met God' en hij wijst daarin nauwkeurig aan de menschelijke, naar een strenge tucht over zichzelf geregelde, inspanning en de voorlichting van de bijzondere genade.

De vereeniging in liefde met God, de laatste faze van den mystieken weg, is voor de Spaansche mystici de transformatie van de ziel. Het is de geheele, onvoorwaardelijke overgave aan God in zedelijke gelijkvormigheid. De strijd, de levensspanning is geëindigd. De macht van de *zonde* en de belemmering van de *zonden* is opgeheven. De ziel is zedelijk volstrekt vernieuwd en opgenomen in het wezen Gods. Het telkens wederkeerend beeld van die innige gemeenschap met God is het huwelijk, zelfs de omhelzing, maar een nauwlettende studie van de mystici leert dat de erotische kleur van de taal niet het wezen van het mystieke gevoel weergeeft, doch dat de mysticus geen andere woorden of beelden ten dienste heeft om de liefdevolle vervoering en de volkomen overgave van zijn ziel weer te geven.

Francisco de Osuna noemt den mystieken inkeer tot zichzelf de vereeniging in liefde met God, want door den wil van God in de plaats te stellen van den eigen wil wordt de mensch eens geestes met God, zoo zelfs dat God en de mensch samen een nieuwe entiteit vormen, waarin hun beider ethisch wezen is samengevloeid en nu eendrachtig voortwerkt[78]. Osuna, van wien men na deze uitspraak[79] zou kunnen vermoeden dat hij wel zeer dicht tot aan de pantheiseerende mystiek nadert, is echter een

77) Men zie in dezen de werken van Meschler, *Aszese und Mystik*; Jaegen, *Mystisches Gnadenleben*; Joseph vom Heiligen Geist, *Gebetschule der heiligen Theresia;* Richstätter, *Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien.*

78) *Tercer Abecedario*, *Tractado* VI, cap. II, ed. N.B.A.E. p. 380.

79) Hij zegt letterlijk: (el hombre) se hace un espíritu con él (Dios) por un trocamiento de voluntades... en todo son a una como las cosas que perfectamente están unidas que casi se niegan de sí...

mysticus die streeft naar de zedelijke volmaaktheid. De volkomen eenheid ‘van deze bestanddeelen die te zamen een nieuw wezen vormen’ is een eenheid van willen. Zoo zegt hij dan ook dat wil men ‘boven zichzelf uitstijgen’, het vereischt is dat men zedelijk volmaakt wordt, want hierin ligt de goddelijke kracht. Osuna spreekt ook van de ontlediging naar den geest en van de zielerust, waardoor de verhevenste genade aan den mensch kan geschonken worden. Wel noopt het verstand ons God te leeren kennen, maar het richt zelf, door zijn onjuiste opvattingen, de scheidingsmuren op. Alleen de liefde brengt ons buiten de beperking. De liefde ontrukt den mensch aan zichzelf en doet hem geheel een worden met de geliefde. De liefde leidt tot het essentiëele, en laat het verstand achter zich. De kennis van het wezen Gods wordt niet verkregen door het verstand. God is niet definiëerbaar. Hij is eerder te benaderen langs den weg der ontkenningen, dan te vatten, te begrijpen in een sluitende, bevestigende formule. God blijft buiten het bereik van de rede. Daarom spreekt de Bijbel van het ‘wachten in stilheid en vertrouwen’. Het volkomen zwijgen is de ontvankelijkheid in de liefde. Het verstand kan worden bevredigd door de ervaringskennis verkregen in de voldane liefde[80].

Als een stroom van vrede, zoo zegt Francisco de Osuna, komt God in de ziel. De rijkdom van de ervaring in de stille ontvankelijkheid is onbegrijpelijk. God is de levende bron waaruit de gelukzaligheid van de ziel voortvloeit. De mensch zwijgt. Alleen de goddelijke werking getuigt. De mensch zwijgt omdat zijn wenschen in vervulling zijn gegaan. De ziel voelt zich ongerept in de overgave aan Hem Die haar geschapen heeft. Zij sluimert, want waarom zou zij overdenken en beschouwen nu zij tot de volle ervaring is gekomen? De liefde alleen is waakzaam. Het verstand en de wil hebben hun werkzaamheid gestaakt. Het is de heilige Sabbat. De mensch en God spreken met elkaar met duidelijker teekens dan woorden ooit kunnen zijn. God en de ziel zijn in

80) *Tercer Abecedario*, XXI, cap. III.

hun gemeenschap der liefde gelijkvormig geworden in hun uitingen[81)].

Met deze liefdevolle ervaring van de onmiddellijke inwerking van de bijzondere genade, welke Francisco de Osuna met minder vervoering beschrijft dan Santa Teresa of San Juan, is hij gekomen tot het hoogtepunt van zijn mystieke opstijging. Zelf noemt hij dit de opperste hoogte van de beschouwing waarin men minder werkt dan wel ondergaat, minder willens voortgaat dan wel voortbewogen wordt. Het is de tiende graad van den inkeer tot zich zelf. Van deze wijzen van 'recogimiento', mystieken inkeer tot zich zelf, noemt Francisco de Osuna er tien. De zesde is het begin der vereeniging door de extatische toestanden die zij teweegbrengt, toestanden van verlamming en verstarring. De negende graad wordt beschreven als een bepaling van alle zielefuncties bij het eigenlijke doel, de 'sindéresis', met uitsluitende belangstelling en ontvankelijkheid voor het wezen Gods. De hoogste faze is de tiende, het samenkomen van God en de ziel. Gods wezen dringt door in de ziel als zonlicht door een glas. De ziel heeft deel aan God[82)].

De liefde, zegt Francisco de Osuna, heeft vele eigenschappen. De liefde kan zijn vrij, natuurlijk, opwellend als een spontane kracht zonder reden of doel, zij kan louterend, verlichtend en verheven zijn, bovennatuurlijk en extatisch, zij kan sterk, wijs, voorzichtig, bespiegelend en troostend zijn, hulpvaardig, manlijk, onovertrefbaar, zij kan beweeglijk, rusteloos, hartstochtelijk en warm zijn, of helderziende, scherpzinnig, verzoenend, vol teedere zorg, zij kan onwederstaanbaar en volmaakt zijn.

Uit al deze geaardheden van de liefde moet men het essentiëele nemen, men moet haar ontdoen van het bijkomstige en wisselvallige, en haar zonder beperking bij God bepalen. God zelf heeft ons lief zonder overweging. Als wij onze liefde naar God richten zullen wij bemerken dat Hij ons zwaartepunt is. Uit alle aandoeningen, gewaarwordingen, gedachten en indrukken komt dan

81) Ib. Editie N.B.A.E. van p. 563 af.
82) *Tercer Abecedario*, VI, cap. III.

alleen tot ons bewustzijn wat de liefdeseenheid met God kan vereenigen[83]. Osuna maakt over deze liefde treffende opmerkingen. De liefde, zegt hij, ziet het verborgene en dringt door tot het wezen. De sterkste armen zijn de armen der liefde. De liefde kan lijdzaam dragen en geduldig wachten. Zij is zoo wijd als het uitspansel. In haar hebben alle deugden hun oorsprong. De liefde is scherpzinnig en vindingrijk. Wij moeten worstelen in de liefde. Wij moeten leven uit de liefde. Woning nemen in de liefde. De liefde loutert. De liefde maakt gelijkvormig. De liefde is zoo machtig dat zij God omvat. God geeft zich, in ruil voor onze liefde. De liefde is zoo machtig dat zij volkomen over den mensch beschikt. Omdat nu de liefde voor God en de liefde van God het sterkst is, beschikt zij ook volkomen over Hem. Waar mijn liefde is, daar ben ik, staat er in den Bijbel. De liefde van God is als de buitenste hemelkoepel die alle hemelsche sferen in zich besluit[84].

Santa Teresa laat aan de laatste faze van den mystieken weg voorafgaan het innerlijk gebed en het gebed der rust[85]. Het gebed der rust eindigt in de vereeniging, welke eerst gedeeltelijk en daarna volstrekt is[86]. De arbeid van den mensch heeft opgehouden. De menschelijke inspanning zou storend werken. Santa Teresa schrijft zelf ‘hoezeer wij ons ook bij de overpeinzing willen bepalen, en ons aftobben en verdrietig maken, het helpt niet. God geeft aan wien Hij wil, en vaak wanneer de ziel er het minst op bedacht is. Wij zijn Zijn bezit en Hij moge met ons handelen naar goeddunken[87].

De afsterving van de wereld is geëindigd. De ziel is nauwelijks meer van zich zelf bewust. De liefde treedt in plaats van het beeldend denken. De ziel leeft als in een waas, ontheven aan de stoffelijke werkelijkheid. Inmenging van de zonde is nu uitgesloten, zoo innig is nu de gemeenschap met God. De ziel

83) *Terc. Abec.* XVII, cap. IX en X.
84) *Terc. Abec.* XVI, cap. I.
85) ‘La oración de recogimiento’ en ‘La oración de quietud’.
86) ‘Unión no consumada y unión perfecta.’
87) *Moradas*, IV, cap. II, ed. *Clás. Cast.* p. 83.

treedt, ‘den wijnkelder des Heeren binnen’, zegt Santa Teresa, zoowel in de *Moradas Quintas*, als in de *Conceptos.* Het is de toestand der begenadiging zonder mate. De ziel wordt vervreemd van zichzelf, en daarin wordt de uitspraak bewaarheid ‘Uw liefde alleen gebiedt in mij’. De ziel heeft lief zonder te begrijpen. Het verstand reikt niet tot een juist besef van deze liefde[88)].

Deze vereeniging met God is nog niet volstrekt. Zij is nog vluchtig, en de verstandswerkingen beginnen weer hun vermoeiende functie. Deze langzaam-aan duurzamer wordende vereeniging in liefde is, door de lijdzame aanvaarding van den mensch, te vergelijken met de popvorming van de rups. De ziel herkent zichzelf na deze verandering nauwelijks. Zij is van een gebrekkig en zondig schepsel een wezen geworden dat op kan stijgen tot God, waardig tot de verbindtenis met God. Dit is de ‘geestelijke verloving’ (desposorio espiritual) welke later een volkomen vereeniging wordt. Het is wel, zoo zegt Santa Teresa, een grove vergelijking als men zegt dat God zich ‘verlooft’ met de ziel en haar vervolgens ‘huwt’, maar een geschikter en juister beeld dan het sacrament van het huwelijk is niet te vinden. Alles in dezen is louter geest. De ziel wordt, als het ware, in deze inleidende faze aan haar Bruidegom gewend. Hij vertoont, zich aan haar op vluchtige oogenblikken, hij openbaart zich naar zijn eigenschappen en zijn wil, opdat de ziel zal leeren zich uitsluitend aan haar Bruidegom te wijden[89)].

De ziel wordt gefolterd door haar verlangen naar de voortdurende aanwezigheid van den geliefde. Zij is bedroefd. Dit is de droefenis der volmaakten, zegt Francisco de Osuna[90)]. Als het

88) *Conceptos del Amor de Dios*, cap. VI.

89) *Moradas*, V, cap. IV, ed. *Clás. Cast.* p. 137, ... y aunque sea grosera comparación yo no hallo otra que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio...

90) Dit is iets geheel anders dan de ‘melancolía’ waarvan in de zestiende- en zeventiende-eeuwsche Spaansche letteren zoo veelvuldig sprake is. Hiermede wordt een nerveuse ziektegesteldheid aangeduid. Santa Teresa spreekt er uitvoerig over (*Libro de las Fundaciones*, cap. VII). Haar nuchtere en zakelijke ontleding en de behandeling die zij voorschrijft verdient een plaats in de geschiedenis van de studie der neurasthenie.

God eindelijk goeddunkt het goddelijk huwelijk met de ziel te voltrekken, voert Hij haar, zoo schrijft Santa Teresa, in de laatste *Morada*, het verblijf van den Bruidegom. Het daaraan onmiddellijk voorafgaand lijden van de ziel, die het leven op aarde als een smartelijke ballingschap is gaan gevoelen, wordt door Santa Teresa zeer uitvoerig beschreven. De aanschouwing is als een brandende herinnering in haar gebleven. Maar niet gering is ook het lijden van de ziel die op het laatste gedeelte van den mystieken weg door de welmeenende raadgevingen van vrienden en geestelijke leidslieden wordt tegengehouden omdat deze in haar ervaringen en geestelijk streven slechts overdrijving zien. Santa Teresa spreekt ook van lichamelijke pijnen die in deze faze bijzonder fel zijn[91].

Vereenigt God de ziel ten slotte met zich, dan wordt zij gebracht tot de aanschouwing van het goddelijk wezen, en leert zij verstaan hetgeen zij te voren slechts heeft geloofd. Vroeger gevoelde zij slechts de gelukzaligheid en de zekerheid van Gods nabijheid, maar zij begreep niet, zooals Paulus, die 'aanvankelijk blind en stom was na zijn bekeering'. De ziel is zich sinds de volkomen vereeniging, waardoor het goddelijk wezen 'woning in haar heeft genomen', voortdurend bewust van deze aanwezigheid, ook al aanschouwt zij deze niet steeds. Het is haar 'als iemand die met anderen in een door de zon helder verlicht vertrek te zamen is. Al worden nu dan ook de blinden gesloten en wordt het donker in de kamer, men *weet* dat de anderen aanwezig zijn, al *ziet* men hen niet. De ziel wacht dus gelaten tot God het licht weer eens voor een oogenblik doet binnenstroomen zoodat zij God opnieuw voor een oogenblik kan aanschouwen'.

Aan Santa Teresa verschijnt in het begin van deze laatste faze de Christus, in 'een stralende gestalte van groote schoonheid en majesteit', nadat zij had gecommuniceerd. Zij ziet deze verschijning, zeer ontsteld, en hoort woorden die zij niet kan weergeven. Geen van haar verschijningen of ingevingen was van zulk een

91) *Moradas*, VI, cap. I en II. Voor de lichamelijke pijnen zie cap. I, p. 150, ed. *Clás. Cast.*

intensiteit geweest. Vervolgens verscheen haar de Heere ook in het binnenste van haar ziel, en haar begon een verborgen maar verheven genade te vervullen, een voorbode van de eeuwige gelukzaligheid. De eenheid van God en de ziel was begonnen. Santa Teresa vergelijkt de aanvankelijke verbinding met het samenvoegen van het licht van twee kaarsen, die echter weer gescheiden kunnen worden. Het geestelijk huwelijk is echter een volstrekte vereeniging, zooals die van het regenwater en de beek waarin het neervalt, van de rivier die zich uitstort in de zee, of zooals van het licht dat door twee vensters naar binnen valt en in het vertrek één lichtglans wordt[92].

De gevolgen van deze vereeniging met God is een vergeten van zichzelf ('olvido de sí'), een zich niet meer bepalen bij zichzelf, noch bij wat de ziel verder kan overkomen. Wel houdt de ziel het smartelijk verlangen, maar het is niet meer de verontrustende droefheid van weleer. Zij onttrekt zich aan alles, maakt zich van alles los, en heeft slechts de begeerte alleen te zijn. Geen dorheid stoort haar meer. De ziel stijgt onbelemmerd omhoog als de vlam van het vuur. Extase of vervoering komen nu nauwelijks meer voor. De eenige begeerte van de ziel is in *daden* den gloed van haar liefde te laten doorschijnen. Ook hierin blijkt weer het handelende, actieve karakter van de mystici. Uit het geestelijk huwelijk moeten daden, daden geboren worden, zegt Santa Teresa[93]. Het is niet een bestaan van eenzame bespiegeling maar van krachtdadig werken. Weet gij, zoo vraagt Santa Teresa, wat het is waarlijk een geestelijk mensch te zijn? Het is een zich slaaf maken van God, het brandmerk der slavernij in zich branden, en dit merk is het teeken des kruises[94]. Het is niet het langdurig gebed, zegt Santa Teresa, maar de ijver in de goede werken waardoor de liefdesgloed blijft branden. Dit is de kringloop in

92) *Moradas*, VII, cap. II, p. 284, ed. *Clás. Cast.*
93) *Moradas*, VII, cap. IV, p. 304, ed. *Clás. Cast.*
94) *Moradas*, VII, cap. IV, p. 306, ed. *Clás. Cast.* Zooals bekend is - er zijn in de Spaansche letteren talrijke zinspelingen daarop - merkte men in de Gouden Eeuw in Spanje de slaven met een brandstempel in het gelaat. Een *S* gekruisd met een pin of nagel (= *clavo*) dus *es-clavo*, slaaf.

de mystiek van Santa Teresa en van de andere Spaansche mystici: God brengt na de loutering, door het gebed van de rust en door de beschouwing, de ziel tot de volstrekte vereeniging. De ziel laat zich ootmoedig leiden, maar ontneemt aan Gods leiding de verinnigde, gesublimeerde zedelijke kracht om in het onbaatzuchtig goede werk de ontvangen genade en de liefde te uiten.

San Juan de la Cruz heeft in zijn 'Vlam van liefde' de innerlijke verbinding met God en de transformatie van de ziel bezongen. In zijn beschrijving der mystieke omhelzing noemt hij God het centrum, het meest essentiëele van de ziel. De ziel is als een flakkerende vlam in het vuur Gods. De opneming in God is als de terugkeer tot het wezen van de menschelijke natuur[95]. De opstijging tot deze eenwording in mystieke liefde verdeelt San Juan in tien fazen. In de eerste faze lijdt de ziel, maar het is een vruchtbaar lijden. Hierin worden de banden met de wereld losgemaakt. Hierop volgt het naarstig zoeken van God, naar het woord van de bruid uit het Hooglied 'laat ik opstaan en zoeken dengene dien mijn ziel liefheeft'. De derde faze is die van den ootmoed, van den drang de liefde door daden te uiten maar met geringschatting van de eigen verdiensten. De vierde faze is de begeerte om te lijden om Gods wil. In de vijfde faze wordt het verlangen naar de vereeniging met God een folterend, schroeiend leed. In de zesde faze wordt de ziel 'gevleugeld om onverhinderd tot God te kunnen opstijgen'. Door haar liefde vervoerd laat de ziel - in de zevende faze - zich niet meer door redelijke overwegingen weerhouden. Het is de faze van de onstuimigheid en de stoutmoedigheid. In de achtste faze grijpt de ziel den geliefde vast, zonder in haar greep meer te verzwakken. De negende faze is de graad der vereeniging met God dien de volmaakten verkrijgen. In de tiende wordt de ziel gelijkvormig aan God, bij de bevrijding uit het lichaam, in de duidelijke, onomfloersde aan-

95) Ook Tauler heeft in dien zin gesproken: Der Geschaffene Geist wird wieder (in der Verborgenheit) in seine Ungeschaffenheit getragen wo er ewiglich gewesen ist, ehe er geschaffen war, und bekennet sich Gott in Gott, und doch in sich selber Kreatur und geschaffen.' Siedel, *Die Mystik Taulers*, p. 55.

schouwing Gods[96]. De liefde heeft de algeheele loutering gegeven waardoor men God kan zien, naar het woord van Mattheus. De Godsaanschouwing geeft de Godgelijkheid. Van de geloofsgeheimen is dan niets meer voor de ziel verborgen omdat zij deel heeft aan God en deel is van God. San Juan noemt dit de volstrekte assimilatie. Door de mystieke theologie en de verborgen liefde stijgt de ziel boven alle beperking uit en nadert zij tot God.

San Juan maakt ook uitdrukkelijk onderscheid tusschen de geestelijke verloving ('desposorio') en het huwelijk ('matrimonio'). In de eerste verbinding is slechts eenstemmigheid van wil en gevoelen, en ontvangt de ziel gunsten en gaven. In de tweede verbinding is er bovendien een vereeniging en gemeenschap der personen. In de eerste verbinding heeft de louterende voorbereiding geleid tot de conformiteit van den wil. De volstrekte verbinding veronderstelt andere, stellige voorwaarden. De zalving door den Heiligen Geest is daar een der meest essentiëele van[97].

De geestelijke echt wordt beschreven in de 'Toelichting' die San Juan op het Hooglied heeft gegeven. De geestelijke echt, zegt hij, is de volkomen overgave en het volstrekt bezit ('total posesión') in de stellige voltrokkenheid van de liefdeseenheid, waardoor de ziel van goddelijken aard wordt, God-deelachtig, voor zoover dit in het menschelijk leven mogelijk is. De belofte van trouw en geloof wordt door God en de ziel bevestigd, en God neemt voor goed bezit van de ziel. God en de mensch zijn eens geestes geworden[98].

God is essentiëel aanwezig in iedere ziel, zelfs in die welke van Hem gescheiden is door de zonde, want God is het ware levensbeginsel, zegt San Juan[99]. De eenheid met Gods ligt dus niet in Gods aanwezigheid in de menschenziel - want deze is algemeen en voortdurend - maar in de gelijkvormigheid van

96) *Noche Oscura*, lib. II, cap. XIX en XX, ed. Burgos van p. 485 af.
97) *Llama de amor viva*, Canc. III, los unguentos son ya más próximamente dispositivos.
98) *Declaración del Cántico Espiritual*, Canc. XXII.
99) Dios mora y asiste sustancialmente en cualquiera alma...

de ziel met God in de liefde. Hiertoe is noodig de herschepping door den Heiligen Geest. Door deel te hebben aan deze eenheid komt er een geheele transformatie, maar deze verandering geldt niet het wezen van de ziel, maar haar streven en daden. Om dit duidelijk te maken geeft San Juan de la Cruz de volgende vergelijking: De zon zendt haar stralen op een glasvenster. Als het glas groezelig of beslagen is kunnen de zonnestralen het niet zoo verlichten en in hun glans opnemen als wanneer het helder en smetteloos is. Als het glas onbesmeurd is schittert het zoozeer in den bundel zonlicht dat het er een deel van schijnt te zijn. Maar het behoudt zijn eigen wezen. De ziel is in dezen als het glas. Van nature glanst in haar Gods licht. Bij volmaakte eenheid van den wil met God wordt zij onverhinderd bestraald en wordt zij in het licht Gods opgenomen[100)].

De ziel verliest echter niet haar identiteit, haar eigen, zelfstandig, persoonlijk wezen. Getransformeerd worden in God beteekent bij de Spaansche mystici *niet*: aan God identiek worden. San Juan zegt dit nadrukkelijk. De ziel gelijkt thans meer God dan ziel, en is ook God, omdat zij God deelachtig is, maar zij behoudt haar natuurlijk wezen, dat even verschillend is van God als te voren[101)].

San Juan maakt onderscheid tusschen de substantiëele vereeniging van de ziel met God en de mystieke vereeniging. Onder de vereeniging naar substantie verstaat San Juan de godgelijkvormigheid van de vermogens en de verrichtingen van de ziel, zoodat men zou kunnen spreken van een eenheid met God van ascetisch karakter. De mystieke eenheid gaat dieper. Deze heeft San Juan voornamelijk beschreven in de toelichting van de verzen van het Hooglied waarin de Bruid zegt dat zij is nedergedaald in den wijnkelder van den geliefde, waarna er een nieuwe werkelijkheid voor haar is ontstaan. Zooals de wijn door het geheele lichaam zijn uitwerking laat gevoelen, zoo werkt de gemeenschap met God

100) *Subida*, lib. II, cap. V, ... queda esclarecida y transformada en Dios....
101) Ib., ed. Burgos, pag. 84.

in de ziel, in haar wezen en werkingen. Naar verstand neemt zij wijsheid en wetenschap in zich op, de wil wordt slechts bewogen door de liefde, en het geheugen is vervuld van vreugde door de stralende herinnering. De *staat* van de vereeniging is onverbrekelijk, maar de *toestand* is wisselvallig. Dit is het onderscheid dat ook Santa Teresa maakt in haar vergelijking van de kamer die bij wijlen verlicht wordt zoodat men degenen van wie men *weet* dat zij aanwezig zijn ook kan *zien*. Het weten is voortdurend, het aanschouwen bij onderbreking[102)].

De innigheid van de mystieke eenheid duidt San Juan aan met een van zijn mooiste beelden. In den voltrokken geestelijken echt worden beide personen een van geest en een van liefde. 'Wie God aanhangt wordt een van geest met Hem'. Het is zooals de opneming van het licht van een kaars of van een ster in het licht van de zon[103)]. San Juan geeft verscheidene eigenschappen van deze mystieke eenheid. Zij vrijwaart voor alle aandoeningen en gewaarwordingen die storend zouden kunnen werken. De ziel is niet meer ontvankelijk voor verontrustend leed, haar beroert de bewogenheid van de zonde niet meer. Hoop noch verwachting raken haar, zij heeft volkomen bevrediging gevonden aan het hart des Heeren, en kent geen verlangens meer. Vreugde noch vrees brengen eenige rimpeling in de verheven gelijkmatigheid van haar liefde in God. Slechts één gevoelen vervult de ziel, de gelukzaligheid in Gods eenheid. San Juan zegt als verklaring bij het Hooglied: Laten wij ons verheugen in de gemeenschap der liefde, niet alleen in die welke wij voortdurend hebben in de gewone vereeniging van ons, maar ook in die welke ligt in de voltrekking van de uiting der liefde. Laten wij door deze liefdesdaad opgetrokken worden tot de schoonheid van het eeuwige leven en elkaar daarin beschouwen, zoo dat ik, (de ziel, de Bruid), worde veranderd naar uw schoonheid, en wij beiden daarin mogen stralen. Dan zal ik deel hebben aan uw volmaaktheid, en wij zullen

102) *Declaración del Cántico Espiritual*, *Canc.* XXVI.
103) Ib. *Canc.* XXII.

in elkander slechts uw volkomen schoonheid zien. Gij zult in mij uw volkomenheid zien en wij zullen aan elkaar gelijk worden, omdat ik in uw schoonheid ben gehuld[104)].

Een der zegeningen van de mystieke eenheid is het deelachtig worden aan Gods wijsheid. Bij San Juan wordt de Bruidegom zelf als het ware de belichaming van Gods wijsheid. Hij is het woord Gods. De menschelijke vermogens worden opgenomen in de schittering van Gods licht en weerkaatsen het. Deze vermogens zijn als toortsen in God ontstoken. Het verstand is als de spiegel Gods[105)].

God en de ziel zijn samengekomen in het verstandelijke en zedelijke leven. Het menschelijk denken kan Gods wijsheid opnemen omdat het ontheven is aan de beperkende begrippen en formuleeringen. Het eeuwigheidslicht is in den mensch ontbrand en hij aanschouwt God in zijn zuivere, onomfloersde wezen. Gods levend makende geest beroert 's menschen gelaat. Hierover, zegt San Juan de la Cruz, zou ik niet kunnen of willen spreken, want ik weet te goed dat ik daartoe niet in staat ben, en aan de verhevenheid Gods zou te kort doen. Door de onmacht van mijn woorden zou ik ze verkleinen. De bezieling door den heiligen adem Gods vervult den mensch van zuiveren adeldom. Dit is de gemeenschap der goederen van den geestelijken echt. In de overgave van de ziel aan God krijgt zij deel aan de eigenschappen Gods, en over de volstrekte en volmaakte gevoelens die in deze vereeniging worden gesmaakt, waag ik niet te spreken, zegt San Juan[106)].

Juan de los Angeles zegt van de vereeniging met God in de liefde dat het is het stadium van de liefde waarin deze boven zichzelf wil uitstijgen. Wel valt zij door haar natuurlijke zwaarte telkens weer terug, maar door het aanhouden van de spanning zal die opstijging ten slotte toch gelukken. Door den gloed van de liefde (‘deseo inflamado’) worden wij één met God. Ons

104) *Declaración...*, *Canc.* XXXVI.
105) *Llama de amor viva*, III, V, VI.
106) Over de eigenschappen Gods die in den mensch worden ‘ontstoken’ zie men *Llama*, *Canc.* III.

brengt daartoe de liefde die zich in de werken en in de ervaringen uit[107)].

Juan de los Angeles die in zijn 'Beschouwingen over het Hooglied' eveneens de tien liefdesfazen noemt welke wij bij San Juan besproken hebben, zegt dat de mystieke vereeniging intreedt in de achtste faze, omdat de ziel zich dan in vervoering aan God heeft vastgegrepen. Zij wordt door de liefde aan Hem verbonden[108)]. Vier wijzen van vereeniging noemt Angeles. Voor een juist begrip, zoo schrijft hij, van zulke verheven en gebrekkig begrepen ervaringen, die bovendien slechts deel van weinigen zijn, merke men op dat de vereeniging van God en ziel niet bestaat in de volstrekte transformatie van het goddelijk wezen in het geschapen wezen. Het is een vereeniging naar eigenschappen, in levenshouding en in werken. Het is een vereeniging door de gelijkmaking in den gloed van de liefde. Gods wezen kan niet worden opgenomen in het geschapene, en evenmin kan het geschapene deel van het eeuwige zijn.

De eerste vorm van de eenheid is de inwoning Gods in den mensch. Dit is een aanwezigheid naar wezen en kracht. De eenheid naar eigenschappen wil zeggen een bijzondere inwerking Gods in de geestesfuncties. De eenheid in levenshouding is de vereeniging met God door het volgen van de geboden. Dit is de ascetische eenheid. De vierde en hoogste vereeniging, de eigenlijke mystieke eenheid, is de ervaringseenheid, welke beleefd wordt in de troost, de vreugde, de zaligheid van de verbinding van de ziel met het hoogste goed, dat is God, in een diepgevoelde liefde. Deze ervaringseenheid is een afstraling van de eeuwige gelukzaligheid, en de plechtige belofte daarvan. Deze ervaringseenheid wordt met verschillende namen aangeduid, transformatie, volmaakt gebed, mystieke theologie, goddelijke wijsheid. Het is de opperste volmaaktheid waartoe een mensch kan komen, al zijn vermogens en de uitgangen van zijn leven worden één van geest met God.

107) *Manual de vida perfecta*, *Diál.* V, § VIII.
108) *Consideraciones sobre el Cantar de los Cantares*, *Praeludium*, VII.

De mensch wordt vergoddelijkt, en heeft alleen nog oog voor de dingen Gods. Naar Hem gaan al zijn verlangens en gedachten uit. Gods beeld, Gods gelijkenis in de ziel wordt naar de oorspronkelijke bedoeling hermaakt. Als zachte was ontvangt de ziel dit blijvend stempel. Het verstand wordt verlicht tot waarachtige kennis van God, de hoogste waarheid. De wil richt zich hiernaar en het beschouwend geheugen vindt het volkomen geluk in de volmaakte overweging[109)].

De transformatie is, zegt Juan de los Angeles, de verandering van iets in iets anders. Hier wordt de getransformeerde verbeterd naar aard en wezen. De ziel wordt door de vervoering van de liefde veranderd, getransformeerd in God. Dit gaat gepaard met goddelijke verschijnselen en uitstraling van goddelijk licht[110)].

Op hoe'n wijze de mensch in God wordt getransformeerd door gelijkwording kan men leeren inzien, zegt Juan de los Angeles, als men bedenkt tot welk doel de mensch is geschapen. Dit doel is zich door overdenking en beschouwing met God in liefde te vereenigen. In het hiernamaals geschiedt dit door de volmaakte ervaring en de aanschouwing.

Sommigen, zegt Juan de los Angeles verder, probeeren deze verandering duidelijk te maken door de gelijkenis van de lucht die in het zonlicht wordt opgenomen. Anderen spreken van de eenheid van den vorm en de materie. Evenals de materie pas door den vorm schoonheid, waarde, en een nieuwe werkelijkheid krijgt, zoo krijgt ook de ziel door de vereeniging met God deel aan het goddelijke leven, *niet* door de voltrokken eenheid naar wezen, maar door de mystiek-ascetische eenheid[111)].

De gelukzaligheid in de vereeniging met God kent geen beperking of vermindering. Zoomin als God zelf binnen grenzen kan gevat worden. De verzadiging in zijn liefde, zegt Juan de los

109) *Lucha espiritual*, II, cap. X, ed. N.B.A.E., I, p. 340.
110) Ib.... sucediéndole accidentes... deiformes, enviando en ella la divina claridad.
111) *Lucha espiritual*, II, cap. XIV, ... mediante el amor como cualitativa y armónica disposición y proporcionalmente, como la disposición de la materia para la introducción de la forma.

Angeles, wekt geen wrange gevoelens, of onlust, of weerzin; eerder geeft zij grooter begenadiging, vermeerdering van verlangen, want de genade en de vreugde zijn mateloos. De vreugde in de innige gemeenschap met God is als een stroom die steeds zuiver, frisch water aanvoert. De gelukzaligheid door de liefde Gods is niet wisselvallig of bijkomstig, maar stellig en essentiëel. Al het aardsche bezit en alle gevoelens van vriendschap en genegenheid zijn ijdel en vaag in vergelijking met de hechtheid en doorstralende warmte van de liefde in de vereeniging met God. Alle andere gevoelens raken slechts den buitenkant van ons wezen. De mystieke liefde dringt door tot in de diepst verholen schuilhoeken van onze ziel. God vereenigt zich met het meest essentiëele van ons zelf. Deze goddelijke, souvereine gelukzaligheid is een levenskracht en een vreugde; de Bruid uit het Hooglied zegt: dat Hij mij kusse met zijn mond, want zijn liefde is beter dan wijn[112)].

In deze omhelzing wordt de ziel veranderd naar den aard van den geliefde. Zij gaat in Hem over. Deze 'transformatie en transmutatie' van de ziel, zooals Juan de los Angeles zegt, is een verwisseling van de tijdelijke en gebrekkige eigenschappen, voor de eeuwige en volmaakte. Het vuur van de liefde Gods heeft de ziel doen smelten als het ijzer in den oven. God en de ziel, gesmolten als verschillende metalen in een smeltkroes, vloeien samen, ondanks het verschil van hun wezen dat blijvend is[113)].

San Juan de la Cruz heeft deze mystieke vereeniging eveneens vergeleken met een vlam in het vuur Gods. De ziel is nu ontdaan van alle neiging tot het geschapene. Zij bergt in het diepst van haar den geliefde. Hoe gelukkig is de ziel, zegt San Juan, die zich steeds God nabij weet. Hoe zeer moet zij afgezonderd leven van alle tijdelijke dingen, hoe zeer allen omgang vermijden om in de onverstoorde rust der gemeenschap te blijven. De adem Gods heeft de ziel gewekt en de weg tot de Goddelijke vereeniging is geëindigd.

112) *Consideraciones*, *Art.* V, ed. N.B.A.E., II, p. 83.
113) Ib., *Art.* III, p. 68.

Zij ging van den duisteren nacht der zinnen door de zuivering van alle neigingen en gedachten, en de reiniging van den geest


Sancti bonauenture doctoris eximij de
ve salutis vna cum tractatu de resurrecti-
one hominis a peccato z ꝑparatione ad gra
tiam tractatus emendatus nuper ac recogni
tus: cum tabula ꝙaccuratissime confecta feli
citer finit. Impressus pampilone per venera
bilem virum magistrum Arnaldum guillier-
mum de brocario. Anno domini Mil. cccc.
xcvij. Die tertia mensis nouembris

Colophon van een Spaanschen incunabel, een uitgave van de *Diaeta Salutis* van Bonaventura.

tot deze in wijze onkunde alle licht alleen van God verwachtte. Dit is, naar het woord van Bonaventura, eerstens het verzaken van al het ‘sensibele’, en vervolgens van al het ‘intelligibele’, tot God de ziel in zich optrekt, en ze ontheft van de beperking der tijdelijkheid.

Hoofdstuk V.
Zijtakken der Spaansche mystiek.

In het tweede hoofdstuk hebben wij gesproken over eenige sectarische verschijnselen in de zestiende eeuw in Spanje, en wij hebben kunnen opmerken dat hierbij eerder van schakeeringen van het persoonlijk geloofsleven en de bijzondere ervaring dan van doctrinaire of dogmatische afwijkingen sprake kan zijn. De afgescheidenheid van de 'alumbrados', de verlichten, en de 'dejados', de bevindelijken, was eerder het gevolg van den conventikelgeest van gelijk gestemde vromen dan van verstandelijk gerichte heterodoxen.

In de onrust van het geestelijk leven van de eerste helft van de zestiende eeuw zijn er eenige groote groepsvormingen in Spanje waar te nemen. In het zoeken naar de innerlijke bevrediging van het verontrust gemoed en van het door de veelheid en verscheidenheid der nieuwe geesteswetenschappen soms sceptisch geworden verstand gaat men, over het geheel genomen, drieërlei wegen in. De eerste is die welken Erasmus den Spanjaarden heeft gewezen, de tweede is die van een reeds oude Spaansche traditie, namelijk van de lyrische bespiegeling van bevindelijk-mysticistischen aard, de derde is die van de onvoorwaardelijke aanvaarding der kerkleer en de erkenning van de onmacht der eigen vermogens om de verstandelijke en ethische problemen op te lossen.

De tweede weg vraagt van ons in dit hoofdstuk een nadere beschouwing. Hij heeft geleid tot een heterodoxe mystiek, van overigens zulke subtiele eigenaardigheden, dat Gothein, Heppe e.a. het een spel van het toeval noemden dat in Spanje de een voor een heilige en de ander voor een ketter werd gehouden.

Binnen de Spaansche geestesgeschiedenis van de vroege Middeleeuwen af zette de zestiende eeuw een oude overlevering van bespiegelende bevindelijkheid voort. Deze traditie, die gevoed was door verscheidene geestesstroomingen die in Spanje waren uitgevloeid - oud-christelijke heterodoxieën, Joodsche en Mohammedaansche mystiek, en Middeleeuwsch-christelijke heterodoxieën - kwam door de vermenging met, en onder de opwekking van, nieuwe opvattingen tot een verjongd en krachtig bestaan in de zestiende eeuw.

In dit hoofdstuk wilde ik eenige afwijkingen van de Spaansche mystiek volgen, aan de hand van twee figuren die deze zijwegen van de Spaansche mystiek, zoo niet geopend dan toch gericht hebben. Het zijn Juan de Valdés († 1541) wiens mystiek afwijkend wordt geacht van wege de leer der genade en de plaats die de Christus daarin heeft, en Molinos, de quietist, († 1692), die wel komt na den bloeitijd van de Spaansche mystiek en daarom buiten het bestek van deze studie moest vallen, maar dien wij daarin opnemen omdat in hem de quietistische en pantheïseerende mystiek der 'verlichten' kenschetsend tot uiting zijn gekomen.

Juan de Valdés, broeder van den bekenden Erasmiaan Alfonso de Valdés, den secretaris van Karel den Vijfden, is voor ons in dezen hoofdzakelijk van belang om zijn 'Christelijk Alphabet', een dialoog over den weg der genade, hetwelk met zijn 'Beschouwingen' de kern van de Valdesiaansche mystiek bevat. Valdés was een Spaansch edelman van een zeer verzorgde opvoeding in den geest van de Renaissance. Als humanist was hij sterk beinvloed door Erasmus, als mysticus was hij een geestverwant der Middeleeuwsche Duitsche mystici, die hij bestudeerd had. Hij was belezen in de geschriften van Luther, hoewel de bewering van Menéndez Pelayo als zou hij de leer van Luther en Melanchthon hebben overgenomen nadere bewijzen behoeft[1].

Valdés heeft van zijn jeugd af voortdurend omgang gehad met mannen en vrouwen uit de hoogste kringen die zich tot mys-

1) *Historia de los heterodoxos españoles*, II, p. 185 en 524.

tieke bespiegelingen, wijsgeerige beschouwingen, en de algemeene problemen van de geestelijke cultuur voelden aangetrokken. In zijn jeugd was hij betrokken in een proces tegen eenige bevindelijke vromen[2)], waaraan hij zich onttrok door de wijk te nemen naar Italië. Het laatste gedeelte van zijn leven heeft hij doorgebracht te Napels, en daar is zijn 'Christelijk Alphabet', dat den mystieken weg tot God beschrijft, ontstaan.

Het 'Christelijk Alphabet', waarvan het Spaansche origineel is verloren gegaan, is naar de Italiaansche uitgave vertaald door Usoz y Río en met de (verbeterde) Italiaansche editie gepubliceerd[3)]. In het voorbericht wordt de naam van het geschrift verklaard. 'Christelijk Alphabet' wil zeggen dat men in dit werk de beginselen van de Christelijke volmaaktheid kan leeren, met dien verstande dat men na het leeren der beginselen zich zal beijveren de hoogere, meer goddelijke dingen te verstaan. Men make den Christus tot Heer des harten zoodat Hij het zonder weerstand te ondervinden kan leiden. Christus zal dan voeren tot de 'lieflijke weiden' van de kennis omtrent zijn godheid, waardoor men vrede zal vinden voor zijn hart.

Het Alphabet - verschenen in 1536 - is een gesprek van Juan de Valdés en Giulia Gonzaga, de om haar schoonheid beroemde hertogin van Trajetto, een van die illustere vrouwen uit de Italiaansche Renaissance[4)]. Zij is bezongen door dichters als Tasso en Ariosto. Giulia Gonzaga, die als zoovele anderen in dien tijd door innerlijken aanleg of bijzondere ervaringen - zij was reeds op vijftienjarigen leeftijd weduwe - zich afkeerden van de paganistische levensbeschouwingen en geestelijke troost in mystieke bespiegeling zochten, was door de prediking van pater Bernardino Ochino diep bewogen. Deze Franciscaan was door Valdés, naar verluidt, bekend geworden met de geschriften van Luther, Calvijn, en andere hervormers[5)]. Giulia openbaarde aan Juan

2) Juan de Valdés, *Díalogo de la lengua*, ed. *Clás. Cast*, p. XIII-XV.
3) Ed. Reformistas Antiguos Españoles, deel XV, Londen, 1859 en 1860.
4) Paladino, *Giulia Gonzaga*, Napels, 1909; Benrath, *Giulia Gonzaga*, Halle, 1900.
5) G.K. Brown, *Italy and the Reformation*, p. 184-193.

de Valdés de verwarring en onrust van haar ziel, deels ontdaan van vrees van het hiernamaals, en deels gegrepen door de bekoring van de aardsche genietingen.

Het 'Christelijk Alphabet' zijn de in vragen en antwoorden vervatte besprekingen van Juan de Valdés en Giulia Gonzaga over de vragen 'Hoe kom ik tot geestelijke rust? Hoe kan ik bevrijd worden uit de verwarring der tegenstrijdige neigingen?'

Het antwoord op deze vragen is: De tweeslachtigheid van onze ziel vindt haar oorsprong in de eigenliefde, die ons weerhoudt van de navolging van Christus en ons insgelijks vervult van vrees voor de straffen in het hiernamaals. De innerlijke onrust wijst op de begeerte naar geestelijke goederen, maar dit verlangen wordt verstoord door de overgave aan het tijdelijke. De tweeslachtigheid kan alleen opgeheven worden als het beeld Gods in ons, dat verduisterd is, den oorspronkelijken luister herkrijgt. Dit geschiedt door het betrachten van de barmhartigheid, de waarheid, de vroomheid, de gerechtigheid, en door het dooden van de verlangens die naar het tijdelijke zijn gekeerd.

God openbaart zich in de ziel die zich vrij heeft gemaakt van de stoffelijke verlangens en het onzuivere leven der zinnen. De weg tot de kennis van God is drievoudig. Allereerst de weg van het natuurlijke verstand, waardoor wij de wijsheid, de goedheid, en de almacht Gods leeren kennen. Dan door den Bijbel, de bijzondere openbaring. Tenslotte door den Christus. De mystiek van Valdés is, zooals wij zullen zien, Christocentrisch.

De belangrijkste punten die in het 'Christelijk Alphabet' worden behandeld zijn: het geluk van den mensch, de erfzonde, het hiernamaals, de vijf manieren van zijn - blind, dwaas, bijgeloovig, wijs en heilig -, de Christelijke volmaaktheid - de kloostergelofte -, de tien geboden, zinnelijke begeerten, drie manieren van zondigen - opzettelijk, uit onkunde, uit zwakheid -, de tragiek der wereld, het toekomstig oordeel, het geborgen worden in God, de tuchtiging der zinnen, rijkdommen, de mis, de biechten, de keuze van den biechtvader, aalmoezen, de Christelijke vrijheid.

Het ‘Christelijke Alphabet’ is een diepgaande, zielkundige beschrijving van den mystieken weg. Het uitgangspunt is de mensch, het middel is Christus. Het einddoel is rust en vrede in God.

Een tweede belangrijk werk van Valdés voor de kennis van zijn mystiek zijn de ‘Beschouwingen’. Ook van dit geschrift is het Spaansche origineel grootendeels verloren gegaan[6]. Het is een reeks van beschouwingen over menschelijke karaktertrekken en zonden, over de goddelijke roeping, de genade in Christus, de Christelijke barmhartigheid, de kennis van het goede en van het kwade, het drievoudige geweten, de drang tot onderzoek, de ootmoed bij het lezen van den Bijbel, e.a.

De ‘Samenspraak over de Christelijke leer’[7] en andere geschriften van Valdés zijn meer theologische of zedekundige verhandelingen, en komen voor de kennis van zijn mystiek minder in aanmerking.

De mystieke weg wordt door Valdés aldus beschreven: De mensch begint met de herwinning van het beeld Gods in hem door de tucht over zijn zinnen en begeerten. De zuivering dus. In de eerste van zijn ‘Beschouwingen’ zegt Valdés ‘het beeld Gods beteekent dat de mensch, evenals God, oorspronkelijk goed, barmhartig, rechtvaardig, getrouw, waarachtig, onsterfelijk, en onontvankelijk voor kwade neigingen was. Door de ongehoorzaamheid is dit beeld verduisterd. De mensch is thans gebonden door de zonde, door zijn zwakheid, en zijn onwetendheid. In de zesde ‘Beschouwing’ spreekt Valdés over de erfzonde en de verkregen zonden. De leer der erfzonde wordt door den Bijbel bevestigd[8]. De zonden door eigen schuld en zwakheid worden eveneens door den Bijbel genoemd, soms bepaaldelijk[9], soms in

6) Ik heb gebruikt de Italiaansche editie van Boehmer, *Le Cento e dieci divine considerazioni di Giovanni Valdesso*, Halle in Sassonia, 1860.

7) *Diálogo de doctrina cristiana*, Madrid, 1929. De oorspronkelijke uitgave is gevonden en opnieuw uitgegeven met inleiding en aanteekeningen door M. Bataillon, Coimbra, 1925.

8) Valdés citeert naar de *Vulgata* de teksten ‘Neque infans unius diei,’ ‘In iniquitatibus conceptus sum’ en ‘Eramus natura filii irae.’

9) Valdés noemt o.a. *Romeinen* VII.

het algemeen door te spreken van de verdorvenheid van onze natuur. De erfzonde kan alleen door de genade Gods worden weggenomen. De mensch is krachtens zijn aard zondig, een natuur zonder genade. Zelfzucht en vernietiging zijn de eigenschappen van den mensch, en de uitingen van zijn aard zijn begeerten en zondige neigingen. De zonden zijn van drieërlei aard zegt Valdés in de eenentwintigste 'Beschouwing'; zij gaan of tegen God, of tegen den mensch zelf, of tegen zijn naaste(n) in. Men zondigt door zwakheid of door kwaadwilligen opzet.

De niet gelouterde mensch is God vijandig gezind. Aangaande den dwingenden eisch der zuivering van zich zelf maakt Valdés deze treffende opmerking: Ik zou willen dat in mij de gevoelens, de aandoeningen, en de begeerten geheel en al gestorven waren, zoodat mijn hart geen vreugde meer kon vinden in iets dat niet geestelijk of goddelijk was, en dat ook mijn lichaam niet meer van de wereldsche en stoffelijke dingen zou nemen dan strikt noodig was om zich in leven te houden den tijd dien God het gesteld heeft, maar, wanneer ik mij aan eenig ding mocht hechten dan heb ik liever dat de 'appetiti' (de lagere begeerten) versterkt worden dan de gevoelens. Ik wil hiermede zeggen dat, als de schaamte of de gedachte aan het slechte voorbeeld dat ik zou geven mij niet weerhield, ik er zelfs toe zou kunnen komen mijn lagere, zinnelijke, verlangens te voldoen, daar ik ervan zeker ben dat ik dan zoowel de affecten als de begeerten spoediger zou dooden. Wie zijn zinnelijke verlangens tuchtigt, doodt het vleesch. Wie zijn affecten bedwingt, kruisigt zich met Christus.

De mensch, die naar zijn aard en de 'uitgangen zijns levens' verdorven is, kan zonder bijzondere openbaring niet tot de kennis van God komen[10]. Door hun wijsgeerige beschouwingen verleid komen de menschen tot een onjuist Godsbeeld. De rede is onbetrouwbaar. Ook houden de menschen God wel voor hardvochtig, en leven daardoor in voortdurende vrees. 'Zij kastijden dan hun lichaam met vasten, nachtwaken, geeselingen, en al die hande-

10) *Considerazione*, 37.

lingen die tegen onze natuur ingaan, en omdat zij in God een tyran zien, regelen zij hun verhouding tot hem als tot een tyran.'

Uit drie beginselen komt de onwetendheid voort waardoor de menschen tegen God zondigen[11]. Het zijn kwaadwilligheid, onbedachtzaamheid en ongeloof, welke drie tot één oorzaak zijn terug te brengen, onkunde.

Bij alle verwording van de menschenziel is er nog eenig schijnsel gebleven van het beeld Gods waarnaar zij gemaakt is, en de tegenstrijdige neigingen zijn daarvan het bewijs. De liefde of de geneigdheid tot geestelijke zaken, en de onrust door de tweeslachtigheid des harten, spreken van deze vervaagde Godsgelijkenis. De weg tot den innerlijken vrede is de Christus.

Het is niet duidelijk wat Valdés denkt over de Christusfiguur. Menéndez Pelayo noemt Valdés een Ariaan en anti-trinitariër. Gegrond is deze bewering niet. De bewoordingen van Valdés zijn niet duidelijk omlijnd. De orthodoxe benamingen, Zoon Gods, Eengeborene, Ontvangene in den Heiligen Geest, gebruikt ook Valdés, maar de inhoud ervan is wazig. Dit echter is zeker, de theologie en de mystiek van Valdés zijn Christocentrisch[12]. Hij noemt den Christus het Woord Gods, één met God en van zijn wezen. In Christus wordt de scheiding van God opgeheven. Wij kunnen God niet kennen zonder Christus[13]. Vele menschen - zoo zegt Valdés - hebben zich afgetobd omdat zij wilden weten waarin eigenlijk het geluk der menschen bestaat, en bij hun poging om dit te begrijpen hebben zij zich door hun fantasie laten misleiden. De mensch faalt in bijna alle dingen als hij op zijn rede vertrouwt. De menschen komen wel door haar tot een zekere Godskennis, maar het geluk vindt men slechts door de inlijving in Christus.

Hierop berust de ascese van Valdés. Zij is de ascese der innerlijke kracht. De naam dien hij er aan geeft zegt dit duidelijk. 'Ejercicio mental', d.i., geestelijke oefening, krachtdadige, in-

11) *Cons.* 105.
12) *Cons.* 72, 82, 109.
13) *Cons.* 2.



Houtsnede uit het ‘Leven van Magdalena’ van Gazull, uitgave van het jaar 1505 te Valencia.

nerlijke inspanning. De grondtoon van de Valdesiaansche ascese is, gelijkvormigheid van den menschelijken wil aan Gods wil[14]. 'Het is Gods wil dat ik zoo van Hem afhankelijk ben dat ik niets overweeg of besluit zonder mij naar Hem te richten. Ik dien Hem mijn goeden wil te toonen en Hem de uitvoering te laten, zoowel in de dingen die het aardsche als het geestelijk leven aangaan'. 'Ik begeer mij gelijkvormig te maken aan Gods wil'. 'De geestelijke oefening' heeft men in twaalf opvolgingen te betrachten, aldus het 'Alphabet'. Erkenning der vroegere dwaling. Het richten van den wil naar Gods bedoeling. Gevolg geven aan deze beslissing. Zich afwenden van de zonde. Ingetogenheid, inkeer tot zichzelf, beheersching van de wisselende verlangens. Erkenning van de ijdelheid, de bedriegelijkheid van de wereld. Onderzoek van al wat in ons verlangens opwekt. Te niet doen van de zelfzucht. Overgave aan God. Overdenking der geloofswaarheden. Overdenking van de eeuwigheid. Geheele mortificatie. Men zegge: 'Ik ben dood voor de wereld... en derhalve mogen er in mij evenmin aandoeningen of wenschen zijn als in een mensch die waarlijk gestorven is...'[15].

Valdés spreekt ook over de 'siccitas', de dorheid van de ziel, een bij alle mystici voorkomende klacht. Hij schrijft daarvan: 'Daar mijn ziel geheel dor en onontvankelijk was, en ik meende dat dit kwam omdat God Zijn aanwezigheid voor mij verborg, probeerde ik mij door geestelijke overdenkingen weer ontvankelijk te maken. Al spoedig zag ik evenwel in dat al kon ik mijn gedachten bij God bepalen, ik niet in staat was mijn ziel Gods aanwezigheid te doen gevoelen, en haar van de dorheid en de vervreemding van God te ontdoen. Er is kennelijk een groot onderscheid tusschen de werkzaamheid van den mensch zelf en van den Heiligen Geest.'[16]

De regeneratie van den mensch, de innerlijke verandering en vernieuwing, strekt zich over het geheele lichamelijke en gees-

14) *Cons.* 7.
15) *Cons.* 19; cf. 18 en 56.
16) *Cons.* 23.

telijke leven uit. De sacramenten en de persoonlijke vroomheid werken samen om den gelouterden mensch tot een zuiverder kennis van de Goddelijke zaken te brengen. Deze faze der verlichting noemt Valdés treffend de vivificatie. De sacramenten en alle 'geobjectiveerde vroomheid', de mis, het gebed, de vasten, de aalmoezen, de biecht en de communie[17] blijven ook in dezen staat van belang. De Valdesiaansche beschouwing is hier geheel in overeenkomst met de leer van de Katholieke kerk, zooals ook Menéndez Pelayo heeft erkend. De bewering van Heep dat hier een innerlijke scheiding is vast te stellen, dat Valdés door zijn streven naar vergeestelijking zich verheft boven de 'magisch-sacramenteele opvatting der Katholieke kerk', is onjuist door het criterium[18]. Het betreft hier de mystieke vroomheid, de godsvrucht van den vergeestelijkten mensch van bespiegelden aard voor wien het uiterlijke alleen waarde heeft als het weerklank vindt in de ziel. Eerst in de volgende faze begint Valdés af te wijken van de leer der kerk.

De verlichting, de 'vivificatie', is als een herrijzenis in dit leven. De mensch is nu gekomen tot het kindschap Gods, hetwelk bestaat in de verwerping van de wet, de knechtschap der Joden[19]. Geleid door den Heiligen Geest is de gezuiverde mensch buiten de wet getreden, naar het woord van Paulus[20]. Maar daarom zijn nog niet alle dingen geoorloofd. De vrijheid eischt oefening en tucht. De verlichting is als het leeren zien van een blinde die ziende is geworden. Eerst zal deze de dingen wazig onderscheiden, vervolgens zullen zij duidelijker worden tot hij ze in hun waren vorm aanschouwt. De vrome leert evenzoo de geestelijke dingen verstaan al naar gelang hij nadert tot de eenheid met God. Dit geschiedt op vier manieren. Door bemiddeling van Christus, door de openbaring van den Heiligen Geest, door de innerlijke herschepping, en door bijzondere visie[21]. Elk van

17) Cf. *Diálogo de Doctrina Cristiana*, ed. Madrid, 1929, p. 80-p. 100.
18) Heep, *Juan de Valdés*, p. 51.
19) *Cons.* 36.
20) Valdes citeert 'omnia mihi licent', uit 1 *Cor.* 6:12.
21) *Cons.* 85.

deze vier vormen van Godskennis vindt Valdés aangewezen in den Bijbel. Hierdoor is de geloovige gekomen tot de laatste faze van den mystieken weg, de eenheid met God. De ziel is langs den 'veiligen, lichtenden, koninklijken weg van Christus' tot God genaderd. De mensch gevoelt dan Gods aanwezigheid, door geloof, vertrouwen, en liefdevolle hoop, en soms laat God in bijzondere genade Zijn heerlijkheid aanschouwen. Deze visie is echter slechts gedeeltelijk, de volkomen visie volgt in het eeuwige leven[22].

God is volstrekt, Hij staat buiten alle grenzen en beperkingen en eischt daarom geheele overgave. Hij eischt afstand van de begeerte tot wijsheid, van alle eigenliefde, van eerzucht, van zelfbehagen. Hij vraagt onvoorwaardelijke gehoorzaamheid. De vereeniging van God en mensch komt voort uit de liefde, en de liefde is het gevolg van het zuivere inzicht. De volstrekte mystieke vereeniging is de inwoning Gods in den mensch. De mate der eenheid wordt bepaald naar de mate der overgave. In dit bijzondere kindschap Gods wordt de geloovige gelijkvormig aan Christus na de opstanding. Hij is volkomen vernieuwd. Hij treedt tot God zonder bemiddeling te behoeven. Door de vrijheid in de liefde wint zijn geest aan vlucht[23]. Alles wat God weerstreeft houdt op te bestaan. De vrees en de wet zijn opgeheven. Adam's noodlottig erfdeel is te niet gedaan. De eigen persoonlijkheid en de naaste ontleenen hun waarde alleen aan God. De vrome ziet alles slechts in en door God in wien zijn bestaan is besloten.

Aldus de mystieke weg naar de beschrijving van Valdés, van wiens innerlijke ervaring is gezegd dat het een leven van waarheid en geloofskracht is geweest waaruit zijn mystiek is ontsproten. De liefde Gods vervulde zijn geheele leven, de geest Gods verlichtte hem met de stralen van het eeuwige licht en leidde hem verder op den weg tot de kennis van God en de heilsfeiten[24].

* * *

22) *Cons.* 51.
23) *Cons.* 73.
24) Stern, *Alfonso et Juan de Valdés*, p. 90; cf. Heep, p. XIX.

In welk opzicht wijkt Valdés af van de leer der Katholieke kerk? Menéndez y Pelayo noemt Valdés kort en beslist een verstokte Lutheraan[25], vanwege zijn opvatting van de rechtvaardiging door het geloof *alleen*, en een voorlooper der Kwakers. Het oordeel over Valdés loopt zeer uiteen, er is vrijwel geen belangrijke geestesrichting waartoe men hem niet heeft gerekend. Anabaptist, socialist, 'vrijdenker', Erasmiaan, Ariaan, voorlooper van George Fox, Rousseau, geestverwant van Luther, Melanchthon, Calvijn.... Geen van deze indeelingen is overtuigend gemotiveerd, en allerminst is er aanleiding om Valdés, zooals Menéndez Pelayo heeft gedaan, een dweeper te noemen die voorgeeft zich te laten leiden door geestelijke bespiegelingen en innerlijke openbaringen, en inderdaad Luther en Melanchthon overschrijft.

Valdés was een oorspronkelijke geest, met een uitgebreide belezenheid in de klassieken, de kerkvaders, de Middeleeuwsche Duitsche mystici, wellicht ook in Luther en andere reformatoren, maar met een zelfstandige, op innerlijke ervaring berustende verwerking van die lectuur. Valdés is een samenvoeging van de drie groote geestesstroomingen van Spanje uit het begin van de zestiende eeuw, het Erasmianisme, het 'illuminisme', en de mystiek. Hij is met elk dezer stroomingen innig verwant, maar is bovendien een man met persoonlijke ervaringen en persoonlijke beschouwingen die door hun subtiliteit licht de kleur van de gevoelens der lezers aannemen. Vandaar dat zooveel verschillende richtingen hem als een der hunnen hebben opgeëischt.

Stellige tegenspraak tegen de leer der Katholieke kerk zal men bezwaarlijk in zijn mystieke geschriften kunnen vinden. De mystiek van Valdés is verinnigde, individualistische vroomheid, die wars van uiterlijkheden is - maar ze niet verwerpt -, die de genademiddelen alleen van waarde houdt als het gemoed daarvoor ontvankelijk is - een opvatting die vóór Trente in breede kringen gehuldigd werd[26]. Hij achtte het offer van Christus een

25) *Heterodoxos* II, p. 202, 'luterano cerrado.'

26) Men denke aan den tegenstand en de verdachtmaking waarvan de Jezuieten te lijden hadden in Spanje toen zij tot de *wekelijksche* communie opwekten in hun scholen, een in de zestiende eeuw ergernis wekkende nieuwigheid.

afdoende rechtvaardiging van de zonde, de werken dienen uiting te zijn van het geloof. Het geloof is het vuur waarvan de goede werken de warmte zijn. Het Valdesiaansch geloof is onvoorwaardelijke erkenning der afhankelijkheid. God vervult den mensch en laat geen ruimte voor de critische rede. Rede, wijsheid, vrees en onrust lossen zich op in den geest Gods die den mensch doortrekt. Menéndez Pelayo verwerpt de theorie van het onbeperkt vertrouwen op Gods genade als Luthersch. Zij raakt de leer van de voorbeschikking[27]. Deze is echter bij Valdés niet een 'logomáquia' zooals de grootmeester der Spaansche litteratuurgeschiedenis smalend zegt, een soort van denkgewrocht of een dwanggedachte, zooals de psycho-analytici thans zeggen, maar een weerspiegeling van het geloof van Valdés. Een geloof verkregen bij inspiratie en niet door eigen wil verworven. Hieruit is het gevoel ontstaan van 'uitverkoren' te zijn. Een gevoel dat gerust op het besef van de eigene zedelijke en verstandelijke onmacht. De 'praedestinatieleer' van Valdés is het dankgebed van den geloovige voor het hem geschonken geloof.

Hiermede houdt ook verband de rechtvaardigingsleer van Valdés. Het middelpunt van zijn theologie en mystiek is Christus, de verlosser, de voldoener van de schuld. De woorden van Paulus 'gestorven en opgestaan zijn in Christus' zijn de kern van zijn geloof. Het geloof wordt den mensch gegeven[28]. Alles komt voort uit God, zegt Valdés. Het quietistisch gevaar van deze uitspraak voorziende, zet Valdés uiteen dat zelfkennis tot erkenning van onze zwakheid leidt, en dat ook in de goede werken baatzuchtige beweegredenen zijn. In hoeverre het kwaad ook uit Gods bedoeling voortkomt kunnen wij niet overzien, wij zien ten deele en hebben geen juist oordeel[29]. Wie door God is verlicht zal zijn zwakheid niet willen vergoelijken met ze als werk Gods voor te stellen. Wie in Christus ziende is geworden werkt dag en nacht aan eigen volmaking zonder lijdelijke berusting.

27) *Heterodoxos* II, p. 195-202.
28) *Cons.* 69, 'per rivelazione ed inspirazione'.
29) Ons ontgaat 'l'intento c'ha Dio nelle sue opere.'

Hiermede komt Valdés tot de wilstheorie. Hij onderscheidt in God twee wilsbeslissingen, een middellijke[30)], en een onmiddellijke[31)]. Aan den onmiddellijken wil zijn de menschen gebonden door de erfzonde, maar zij zijn onafhankelijk van den middellijken wil, tot op zekere hoogte echter. De onmiddellijke wil Gods heerscht over allen, en uit zich op allerlei wijzen waarvan wij de beweegredenen niet kunnen volgen.

De beschouwing van Valdés over den Bijbel is van groot belang met het oog op wat bij herhaling is beweerd over zijn Protestantsche opvattingen.

Valdés vergelijkt den Bijbel met een kaars in een donker vertrek. De Heilige Geest is echter als de zon. De Bijbel kan dus dienst doen zoolang de Heilige Geest zelf niet spreekt. 'Tot het licht der zon binnendringt moet men de kaars niet versmaden.'

Als wij ons bepalen tot de beide mystieke werken van Valdés, en deze overigens als toets nemen voor de andere, komen wij tot de gevolgtrekking dat een stellige en bewuste heterodoxe beschouwing bij Valdés niet is te vinden. Alles in zijn werk is fijn geschakeerd. Het zijn de, niet strak omlijnde, bespiegelingen van een godvruchtig man met een dichterlijk gemoed, die uit zijn rijke geesteservaring schreef voor zeer ontwikkelde, voorname menschen van grooten geestelijken diepgang. Het karakter der beide werken is vrome ootmoed en bescheidenheid. Ieder vroom gemoed zal in deze geschriften een weerspiegeling vinden van eigen geestelijke ervaring. Daarom behoeft het ons niet te bevreemden dat Kwakers als Usoz en Wiffen in Valdés een verwanten geest vonden en dies zijn werken opnieuw uitgaven, en dat eveneens in het midden van de zestiende eeuw Spanjaarden, die van geen scheiding van de Katholieke kerk wilden hooren, stichting en leiden vonden in de geschriften van Valdés. De dogmatische opvatting en de zedelijke gesteldheid van den lezer bepaalt het karakter van de uitspraken van Valdés. Daarom is het mogelijk

30) Volontà mediata, 'in quanto opera per queste che chiamiamo cause seconde.'
31) Volontà immediata, 'in quanto opera per sè medesimo.'

dat Wiffen door een ouden Kwaker op de *Considerazioni* werd opmerkzaam gemaakt, omdat 'dit oude boek van een Spanjaard de beginselen van George Fox zuiver weergaf...'

Mystiek is doorgaans vaag in bewoordingen en naar wezen diep in gevoelens. Zij is verder individualistisch, maar door haar diepe menschelijkheid tevens boven-persoonlijk. Op haar melodieën zet ieder zijn eigen woorden. Bij Valdés is dit meer tot uiting gekomen dan bij Santa Teresa en San Juan de la Cruz door zijn, wellicht opzettelijke, vaagheid van terminologie en sterke afhankelijkheid van de bevindelijk-vrome strooming in Spanje[32]. De eerste oorzaak van de vaagheid der beschouwingen van Valdés, die er reeds in zijn tijd afwijkende uitspraken in deed lezen[33], was wel zijn persoonlijkheid. Hij was een humanist van zeer verzorgde opvoeding die in een kleinen kring van voorname lieden leefde en voor dezen als geestelijk raadsman schreef. De tweede oorzaak ligt in de omstandigheden waarin hij schreef, welke aanmerkelijk verschilden van die waarin Santa Teresa en San Juan schreven en leefden. Valdés schreef vóór het concilie van Trente. Santa Teresa en San Juan schreven nadat de Trentsche bepalingen waren vastgesteld en de kerk ten opzichte van de geschilpunten die uit de Renaissance en de Reformatie waren voortgekomen partij had gekozen. Valdés schreef in Napels waar toen nog geen Spaansche inquisitie was, en de opspraak waarin hij in Spanje vanwege zijn betrekkingen met de 'alumbrados' was geraakt zal in Italië niet zwaar hebben gewogen gezien het feit dat hij aanstonds in pauselijken dienst was toegelaten[34]. Santa Teresa en San Juan schreven in Spanje nadat de gemoederen door de processen van Sevilla en Valladolid waren verontrust, en kardinaal Carranza, Luís de Granada, Juan de Avila, Ignatius van Loyola, Franciscus Borgias, e.a. - onder wie Santa Teresa en San Juan zelf - onder verdenking hadden gestaan en vervolgd waren.

32) Valdes was ook nauw verbonden met kardinaal Carranza. Cf. *Heterodoxos* II, p. 374-394; Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, p. 140 en 246.
33) *Diálogo de la lengua*, ed. Montesinos (*Clás. Cast.*), p. XIX, noot 1.
34) *Diálogo de la lengua*, ed. *Clás. Cast.* p. XXI, noot 4.

De verschillen betreffen m.i. subtiele gevoelsschakeeringen en wazige bewoordingen. Een diepergaande vergelijking tusschen de werken van Santa Teresa, Juan de los Angeles, San Juan, e.a. en van Valdés zou dit kunnen aantoonen. Valdés' houding tot de kerk en de genademiddelen, de rechtvaardiging door het geloof, de wilstheorie, de uitverkiezing, is niet in een gesloten dogmatiek stelsel vastgelegd. Alleen een harde intellectualist als Melchor Cano, die een bittere vijand van alle bespiegelende vroomheid was, een onbarmhartig vervolger van Carranza en tegenstander van de opkomende *Societas*, welke hij verweet dat zij de jeugd verweekelijkte, en die door zijn hoekigen geest en polemische natuur onontvankelijk was geworden voor de fijnere gevoelsaandoeningen, is in zijn oordeel over Valdés zonder weifeling. Nu noemde ik den befaamden zestiende-eeuwschen theoloog, maar allen die Valdés in een afwijkende richting hebben willen onderbrengen, hem in een kader hebben willen plaatsen, zijn in hun verschillende uitspraken bevooroordeeld geweest. De onderlinge tegenspraak is daarvoor het sterkste bewijs. Boehmer zeide, na de verschillende beoordeelingen te hebben nagegaan, dat het voorhands ondoenlijk was de theologische positie van Valdés zuiver te bepalen, maar dat het duidelijk is dat een man van zulk een verheven oorspronkelijkheid niet onder de 'Lutheranen' of Calvinisten kan worden ondergebracht, en allerminst onder de Anabaptisten[35].

De invloed van Valdés.

Valdés heeft grooten invloed uitgeoefend, in Spanje, maar vooral in Italië, en bepaaldelijk in Napels waar de kring van zijn voorname en vrome geestverwanten zijn mystieke en theolo-

35) Boehmer, *Cenni biografici*, aanhang Ed. *Consid.* p. 596: non pregiudichiamo alla sentenza del foro teologico, ma la prova di fatto non è che appena cominciata. Quantunque dobbiamo rinunziare a caratterizzare in questi *Cenni* la posizione teologica di Giovanni Valdesso, diciamo però che ci pare non potere un uomo di tanta sovrana originalità essere registrato ne fra' Luterani ne fra' Calvinisti e meno ancora fra gli Anabattisti.

gische geschriften heeft verbreid tot de Inquisitie bij de bestrijding van het Protestantisme dit beslissend heeft tegengegaan, omdat van de Valdesiaansche volgelingen sommigen tot het Protestantisme waren overgegaan en dit Valdés' werken in een kwaden roep bracht.

Met Valdés' naam is verbonden het proces te Valladolid, de groep Sesa, Cazalla en Domingo Rojas, om de bekendste der veroordeelden te noemen. Deze groep, die wel een Protestantsche gemeente is genoemd geworden, bestond uit ‘stillen in den lande’ die leefden op eigen geloofservaring en stichting zochten in de beschouwende geschriften van Valdés, Avila, Granada, Tauler, en Luther. Zij leefden ‘in overgave aan God’, in stille overpeinzing, met als hoogste gezag de innerlijke getuigenis van den Heiligen Geest en de zekerheid van het geloof. Maar zij hadden niets strak omschreven, en geen hunner bracht in dogmatische verhandeling het gezag van de mystieke ervaring tegenover de autoriteiten van de kerk. De aard van hun geloofsleven[36] acht ik het best aangeduid in wat Valdés schrijft over het geloof en het vertrouwen. Hij zegt: wie gelooft en niet vertrouwt toont dat zijn geloof slechts kil verstandelijk is en niet op goddelijke ingeving berust. Het vertrouwen is het teeken waaraan de mensch ziet dat hij door inspiratie en openbaring gelooft. De hoop, zegt Valdés verder, bestaat uit geduld en lijdzaamheid waarmede de mensch die gelooft en vertrouwt de vervulling van de belofte Gods afwacht.

Dit is mystiek. De geloofsverhouding in liefde en vertrouwen van de ziel tot God die onmiddellijk zijn verbonden. En deze mystiek, waaruit Valdés zelf is voortgekomen en waaraan hij door zijn geschriften leiding heeft gegeven, wekte verdenking in een bewogen tijd. In rustiger tijden, van bezonken oordeel, zou men er het Augustiniaansch karakter van hebben herkend, behoudens de lijdelijkheid. Augustiniaansch is het onbeperkte vertrouwen op

36) Men zie voor hen de in hfdst. II genoemde plaatsen van Menéndez Pelayo, Schäfer, Gothein, Serrano y Sanz; verder M. Bataillon, inleiding op de *Díalogo de doctrina cristiana*, Heep, p. XXXII-XXXVI.

God, het geloof in de volstrektheid van Christus' offer, de zaligmaking door het onvoorwaardelijk geloof, de vrijheid in het kindschap Gods, en de goede werken als *uiting* van dit geloof. Verdenking wekten echter de warsheid van alle uiterlijke godsdienstige handelingen om zich af te zonderen van de, door San Juan zoo geestig bespotte, formalistische vromen. En een groot gevaar lag in den geestelijken hoogmoed die tot eigengerechtigdheid en zelfgenoegzaamheid leidde, waarbij men het kerkelijk instituut, de ceremoniën en genademiddelen goed vond voor de groote schare zonder dieper inzicht.

Valdés leerde de liefdesmystiek, de vereeniging met God door een onbegrensde liefde[37]. De eigen wil, de eigen wijsheid wordt daarin opgelost, men luistert slechts naar de inspraak van het mystiek verlichte geweten.

De menschen van deze innerlijke ervaring zochten en vonden aansluiting bij geestverwanten, en in de volgende woorden van Valdés vindt men de bestaansreden en den aard van de groepen te Valladolid en Napels, die geen gemeenten waren maar eerder te vergelijken zijn met de ‘conventiekels’ van ‘het volk Gods’ bij ons op het platteland in de Zuidhollandsche eilanden en Noord-Westelijk Brabant. Men denke ook aan groepen als ‘Onder het Kruis’ en dergelijke, en de voor eenige eeuwen zooveel geruchtmakende Nijkerksche openbaringen. Valdés zegt dan: ‘Uit deze goddelijke vereeniging komt voort dat den mensch behaagt en mishaagt al wat den anderen die deze vereeniging gevoelen behaagt en mishaagt. Derhalve heerscht er een groote overeenkomst van gevoelen onder hen, en de maat daarvan wordt bepaald naar de innigheid van hun eenzijn met God en onderlinge eenheid[38].

Hiertoe is de groepseenheid en het groepsleven van den kring van Valladolid terug te brengen. De lectuur van Tauler, Luther en Calvijn hebben hun individualistisch geloofsleven langzaam-

37) ‘L'uomo sta unito con Dio in quanto l'uomo ama Dio.’ Valdés noemt deze liefde ‘sviscerata affezione’. Cf. *Cons.* 73.

38) *Cons.* 73.

aan een anderen ideologischen inhoud gegeven, aanvankelijk zonder dat deze vrome bespiegelende lieden het zichzelf bewust waren. Valdés zelf is in zijn mystiek geheel een Spanjaard van zijn tijd, het is Neoplatonisch getinte individualistische vroomheid, het zoeken van de eenheid met God met den cultus der persoonlijkheid, verinniging en vergeestelijking van het zedelijke en godsdienstige leven door ascetische oefeningen, en afzondering van de groote menigte die in het tijdelijke, uiterlijke en wereldlijke opgaat. Door het zich verheffen boven de vormen, de formulen, en menschelijke beperkingen, door het in zich kweeken van het gevoel der onbegrensde ruimte en het zich opgenomen wanen in de absoluutheid van het goddelijke, met een volstrekt vertrouwen op de persoonlijke ervaringen en geestelijke ingevingen, hebben de Valdesiaansche vromen zich onwillekeurig steeds verder verwijderd van wat hun looze uiterlijkheden toeschenen, de vereering der heiligen, de kerkelijke godsdienstoefeningen, de sacramenten. Zij werden onkerkelijke vromen, zonder tegenstanders van de kerk te zijn. De lectuur van Calvijn, Luther, e.a. gaf aan de Valdesiaansche vaagheid lijn. Wat afzondering door besef van innerlijke meerderheid was geweest werd allengs afscheiding door wijziging van inzicht.

In Spanje kwam het nauwelijks zoo ver. De veroordeelden te Valladolid - afstammelingen van Joden grootendeels - hadden veeleer de gedachte tot den eenvoud van de oorspronkelijke Christengemeente teruggekeerd te zijn, waarvan zij de plechtige gebruiken in hun samenkomsten navolgden, zonder de openbare godsdienstoefeningen en het gebruik der sacramenten geheel te verwaarloozen. Hun opvattingen omtrent de rechtvaardiging, de sacramenten, het instituut der zichtbare kerk zijn in de Valdesiaansche vaagheid weerspiegeld. Deze vaagheid was echter ontvankelijk voor richtlijnen die, uitgaande van het gevoel der innerlijke verheffing boven de kerkelijke gemeenschap met haar overlevering, kwam tot het besef der verstandelijke verheffing daarboven. De leiders van de groep van Valladolid geraakten tot deze grenzen, vele volgelingen van Valdés in Italië overschreden ze.

Als men aan het woord *Protestantisme* den inhoud geeft van dogmatisch protest tegen de Katholieke leerstellingen betreffende de genademiddelen, de rechtvaardiging, en de kerk, dan is er in Juan de Valdés en in de groep van Valladolid van 1558 geen sprake van Protestantisme[39]. Voor Napels is het evenwel anders. Hoewel oorspronkelijk ook mystiek bevindelijk naar den aard van Valdés is de groep van die Valdesianen meer onder de inwerking van Protestantsche begrippen gekomen. Men denke aan Ochino, Carnesecchi, Flaminio en Vermigli[40].

Valdés was als mysticus van lager vlucht dan Santa Teresa en San Juan, hij was ook anders geaard en leefde in een andere maatschappelijke sfeer. Toch kan men niet zeggen dat hij schrijft 'met de koelheid van een oningewijden geest' zooals Menéndez Pelayo heeft gezegd. Valdés was een man van diep gevoelsleven, dat getemperd werd door zijn humanistische en theologische studies zoo goed als door zijn levensgewoonten van edelman uit een voorname omgeving die tot terughouding noopt. Hij was ook een man van helder oordeel, iets wat hij zelf als Renaissancemensch heel hoog stelde. Innerlijk was hij veel minder bewogen dan Santa Teresa, die hem tegelijk door zuiverder onderscheiding en rustiger beschouwing overtreft.

Bij het onderscheiden van de geschriften van Valdés en die van Santa Teresa en San Juan moet men bovenal letten op het leven en de geaardheid der auteurs zelf. Santa Teresa en San Juan zijn gevormd in geestelijk lijden, zij hebben om hun ziel geworsteld in nood en ontbering, zij hebben strijd en actie gevoerd in het maatschappelijke leven. De mystiek van Santa Teresa en San Juan is - zoo zou men kunnen zeggen - klam van het zweet tengevolge van de innerlijke worsteling en den strijd met de menschen. Daarin spreekt het goddelijke en volstrekte onmiddel-

39) Baruzi, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, jaargang 1927, p. 543; Schäfer, *Beiträge zur Geschichte etc.*, I, 227; III, 467 v.v.; Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, II, 356; Melgares Marin, *Procedimientos de la Inquisición*, II, p. 5. v.v.

40) Brown, *Italy and the Reformation*, 184-193, 175-181, 239-244, 165-170.

lijk. De mystiek van Valdés is de rustige bespiegeling van een edel en vroom mensch, een voornaam man die door de zuiverheid van zijn bedoelingen de beschaving van zijn geest verinnigt tot ervaringsvroomheid. Men zou hem een pietist kunnen noemen, een man wien de stille beschouwing en de devotie ontvankelijk hebben gemaakt voor de mystieke ontroering, over welker inhoud hij eerder lyrisch dan dogmatisch vermocht of wenschte te spreken. Beweegt hij zich in zijn dichterlijk-vrome ontboezemingen en bespiegelingen buiten de grenzen der kerkelijke leerstellingen dan is het in zaken die door hun karakter niet nauwkeurig zijn afgebakend. Bewust heeft hij zich niet tegen eenig dogma gekeerd, en kennelijk heeft hij aan geen afscheiding van de Katholieke kerk gedacht.

Het quietisme en de Spaansche mystiek.

Het quietisme zou men een vast nevenverschijnsel van de mystiek kunnen noemen. Het is zoo oud als de religie en de neiging van beschouwende naturen in het volstrekte, het goddelijke, opgenomen te worden en als zelfstandige persoonlijkheid op te houden te bestaan. Het quietisme komt in alle groote godsdiensten, onder verschillende namen maar gelijk naar wezen in zielkundigen zin, voor. Het werd gevonden bij de introspectieve Egyptenaren, en het komt voor bij de contemplatieve Boeddhisten die naar de bevrijding uit zich zelf zoeken en den levensdrang zonde noemen, de Islām kent het quietisme insgelijks en in het Christendom vinden wij het van het begin af als begeleidend verschijnsel van de beschouwende devotie.

In Spanje is het quietisme bekend van de vierde en vijfde eeuw af. Menéndez Pelayo zegt ervan dat het al stokoud was in Spanje toen het in de zestiende eeuw door allerlei omstandigheden tot vernieuwden bloei kwam[41]. Het Spaansche quietisme heeft tenslotte zijn klassieke uiting gevonden in den Aragonees Miguel

41) *Historia de los Heterodoxos*, II, p. 521-523.

Molinos, wiens leer omtrent de nuttelоosheid van de zedelijke inspanning van de in innerlijke gemeenschap met God levende zielen een verstrekkenden invloed op de zeventiende-eeuwsche devotie in Frankrijk heeft gehad. Wij betrekken Molinos in deze studie der zestiende-eeuwsche mystiek omdat hij nauw verbonden is met de zestiende-eeuwsche bevindelijke vroomheid en hij van deze en van de mystiek zelf een uitlooper kan worden genoemd.

Het begrip 'quietisme' past krachtens zijn aard bezwaarlijk in een nauwkeurige omschrijving. Een kenmerkende eigenschap van het onder 'quietisme' begrepen beschouwend-devote leven is de voortdurende passiviteit, de 'dejamiento' zooals men deze lijdelijkheid in Spanje noemde. Het is een zich, zonder eigen inspanning en daden, willoos overgeven aan de inwerking Gods. Molinos spreekt van een zich geheel van zijn wilsactie bevrijden, van vergetelheid, en innerlijke rust[42]. In een van zijn veroordeelde uitspraken is het wezen van het quietisme het best aangeduid. 'De natuurlijke werkzaamheid weerstreeft de genade, zij belet de inwerkingen Gods en de ware volmaaktheid, want God wil in ons zonder ons toedoen werken'[43].

Het Spaansche quietisme van de zestiende eeuw kan men naar zijn uitingen het best leeren kennen door de scherpe critiek die Melchor Cano er op heeft uitgeoefend. Karakteristiek van de lijdelijke vroomheid noemt Cano de volgende eigenschappen:

Ten eerste, het zich beroepen op de innerlijke ervaring.

Ten tweede, het beroep op het gezag van den heiligen Geest die zich openbaart door bijzondere, persoonlijke, ingevingen.

Ten derde, de lijdelijkheid, het zich laten gaan, de 'dadenloosheid'.

Ten vierde, de afkeer van uiterlijke godsdienstige verrichtingen, de mis, het gebed, enz.

42) 'Spogliamiento e dimenticanza total... tranquillitá e quiete interiore.' *Guida* III, 2. (Ik gebruik de Italiaansche editie). Cf. I, 128,... non parlando, non pensando, non desiderando si giunge als perfetto silenzio mistico nel quale Iddio parla con l'anima...

43) Activitas naturalis est gratiae inimica, impeditque Dei operationes et veram perfectionem quia Deus vult operari in nobis sine nobis. Zahn, *Christliche Mystik*, p. 355.

Ten vijfde, extatische verschijnselen.

Ten zesde, het zich verheven achten boven de zedewet.

Molinos spreekt van vernietiging van zichzelf, van de volmaakte innerlijke rust, van de 'doode en vernietigde ziel'.

De quististen van de zestiende-eeuw werden 'verlichten' genoemd, *alumbrados*, een woord dat het eerst schijnt gebruikt te zijn in dezen zin in een brief over een Franciscaan dien men vanwege zijn 'dwaze openbaringen' verlicht achtte door de duisternis van Satan[44]. De benaming *iluminados* is van Italiaansche herkomst. Omtrent hun opvattingen - die zooals wij opmerkten in een van Moorsche en Joodsche invloeden doortrokken omgeving ontstonden - zijn wij door gerechtelijke verhooren uitvoerig ingelicht. Zij achtten de uiterlijke handelingen van de devotie overbodig. Het verrichten daarvan wees op onvolmaaktheid. De werken van geloof, hoop en liefde vloeiden volgens hen niet voort uit liefde tot God maar uit eigenliefde. Iedere daad of spanning van den wil is zonde. Het overdenken van den kruisdood van Christus is niet een geschikt middel om tot de eenheid met God te komen. God was, zoo zeiden zij, meer volkomen aanwezig in de Hem toegewijde ziel dan in de geconsacreerde hostie. Ieder woord, iedere plechtige kerkelijke handeling, de opdracht van de mis inbegrepen, beschouwden zij als ijdel vertoon dat zonder beteekenis was voor het vroom gemoed. Het ware gebed is het zwijgen. Lectuur is niet geschikt voor stichting of geestelijken troost.

Kardinaal Carranza heeft juist door zijn onderschatting van het gebed in woorden en de openlijke godsdienstige handelingen de bestrijding van Cano uitgelokt. Ook zijn beroep op de geestelijke ervaring en de getuigenis van den heiligen Geest in het hart wekte verdenking[45].

Tegen kardinaal Carranza werden van wege zijn veronderstelde lijdelijke vroomheid een reeks van punten van beschuldiging ingebracht. Opmerkelijk is dat in deze acte van beschul-

44) *Historia de los Heterodoxos*, II, p. 525-527.

45) Fermin Caballero, *Vida del Ilustrísimo Melchor Cano*, p. 587.

diging het quietisme en het Protestantisme - of wat daarvoor doorging - ineenvloeien. Het blijkt daaruit dat Carranza geringschatting zou hebben gehad voor de beteekenis der goede werken, dat hij geloofde in de innerlijke openbaring, dat hij afkeerig was van alle geestelijke activiteit, dat de openbare godsdienstoefeningen overbodig waren voor de volmaakten, en dat de verzoenende dood van Christus een afdoend offer was waardoor de goede werken niet noodig waren.

Uit de lijst der dwalingen die in het begin van de zeventiende eeuw werd gepubliceerd ter waarschuwing van de geloovigen zien wij dat deze quietistische opvattingen in leven waren gebleven en tot richtsnoer dienden aan tal van vroom beschouwende lieden. Uit deze lijst van veroordeelde dwalingen zien wij dat er menschen waren die de volgende meeningen waren toegedaan:

Dat het innerlijk gebed goddelijk voorschrift is en met dit gebed de geheele wet wordt nagekomen.

Dat de dienstknechten Gods zich moeten onthouden van arbeid en inspanning. Dat men geen kerkelijke autoriteiten behoeft te gehoorzamen in eenig ding dat de beschouwende vroomheid zou schaden.

Dat bepaalde vervoeringen, bezwijmingen, en trillingen of bevingen waaraan zij onderhevig zijn een teeken zouden zijn van bijzondere genade, en van vervulling van den heiligen Geest.

Dat de volmaakten de goede werken niet van noode hebben.

Dat men in dit leven kan zien, en dat sommigen inderdaad zien, het goddelijk wezen en dat men het geheim der heilige Drievuldigheid kan doorgronden wanneer men een bepaalden graad van volmaaktheid bereikt. De heilige Geest zou dan in ons getuigen en ons leiden.

Dat als men een bepaalden graad van volmaaktheid heeft bereikt, het aanschouwen van de heilige afbeeldingen en het hooren van predikingen niet meer gewenscht is, en het voorschrift de mis te hooren niet meer van kracht is. Dat de veelvuldigheid van het ter communie gaan en de bijzonder kenne-

lijke ontroering daarbij een teeken van volmaaktheid zou zijn.

Dat iemand zulk een graad van volmaaktheid kan bereiken dat de genade de werking van de geestelijke vermogens opheft en men als het ware verstart.

Dat de bemiddeling van de heiligen zonder uitwerking is.

Dat men slechts in aanmerking behoeft te nemen dat wat God in aanmerking neemt, dat is zichzelf, het eigen innerlijk leven en de dingen in eigen ziel.

Dat de visie Gods, als zij eenmaal aan de ziel is geschonken, haar voortdurend bijblijft, naar de verkiezing van wie deze aanschouwing Gods verkreeg.

Dat in de extase geen geloof is, omdat men God duidelijk aanschouwt, zoodat de vervoering een toestand is tusschen het geloof en de zaligheid.

Het is niet te ontkennen dat de orthodoxe, klassieke Spaansche mystiek verscheidene punten van overeenkomst heeft met den bevindelijken godsdienst van de 'alumbrados', de verlichten, evenals het quiestisme van Molinos, dat na haar kwam, met haar is verwant. Tijdgenooten hebben zich op die punten van overeenkomst blind gestaard, en kwamen tot de gevolgtrekking van geheele identiteit. Dit leidde tot de vervolging van Luís de Granada, Santa Teresa, San Juan, e a. Deze overeenkomsten zijn voornamelijk het gevolg van de neiging die alle mystiek heeft om te vervlakken tot quietisme of pantheisme. Men zie, bijvoorbeeld, wat Francisco de Osuna over de innerlijke beschouwing zegt[46]. Passende benamingen daarvoor acht hij, verborgenheid, onthouding van zonden, en afzondering van de liefde der menschen en van al wat kan afleiden, toenadering tot God, ontbranding des harten, ontvankelijkheid, instemming in Gods wil, overeenstemming met Gods bedoelingen, aantrekking tot God, kindschap Gods, geestelijke opstijging, gevangenschap des geestes, derde hemel waarin de vromen worden opgetrokken.

46) *Tercer Abecedario Espiritual*, *Tractado*, VI, cap. III.

Osuna spreekt ook van verstarring en verlamming[47]. Hij zegt 'het gebeurt vaak dat men eenigen tijd verlamd is zoodat men zijn ledematen niet kan bewegen, en men ook niet kan opstaan.' Ook ontraadt hij den inspannenden arbeid als men zeer tot God genaderd, tot Hem opgetrokken, is. Osuna geeft den raad dat de ziel zich moet terugtrekken in innerlijke afzondering als in een cel met zware muren, als men niet de genaden van de kloostercel deelachtig is geworden[48]. Ook spreekt hij van een toestand welke ligt tusschen den inkeer tot zichzelf, en het boven zichzelf uitstijgen, waartoe men kan komen als de werking der verbeeldingskracht tot stilstand wordt gebracht. In deze geheime verborgenheid des harten wordt de ziel door God zelf onderricht, zonder inspanning van den mensch, wat dus inhoudt dat hij zich op deze innerlijke bevinding als op het hoogste gezag mag beroepen.

Zoo naderen ook de beide grootste der Spaansche mystici soms tot zeer dicht bij het quietisme. San Juan zegt bij zijn verhandeling over de vereeniging van de ziel met God dat als de ziel zich openstelt voor de inwerking van God door de geheele overstemming met Hem, zij door God wordt verlicht en in Hem wordt getransformeerd[49]. San Juan spreekt van substantiëele vereeniging, van vernietiging, van vergoddelijking. Om te komen tot God moet men zich van al het tijdelijke ontdoen, men moet de geestelijke werkingen tot stilstand brengen, en onteigend worden[50].

Evenals Santa Teresa spreekt San Juan van de louterende beschouwing 'die in de ziel de ontkenning van zichzelf en van alle dingen verwerkt'. En insgelijks zegt San Juan dat iedere inspanning, genegenheid, of aandachtige opmerkzaamheid de ziel die in de innerlijke rust en tot vrede is gekomen, zal afleiden en verontrusten.[51]

47) Ib. *Tractado* VI, cap. IV.
48) Ib., *Tractado* IX, cap. II.
49) *Subida*, Libro II, cap. V, ed. Burgos, deel II, p. 84.
50) Ib. cap. VII.
51) *Noche Oscura*, Lib. I, cap. X, ed. Burgos, d. II, p. 394-396.

Santa Teresa noemt de grootste volmaaktheid het gelijkvormig maken van de ziel aan God. Zij spreekt van de ziel in rust, van het rusten van de geestelijke vermogens, van de onbewogenheid van de ziel die niet meer voor zich zelf arbeidt[52]. In haar verhandeling over de vereeniging van de ziel met God in het innerlijk gebed zegt Santa Teresa dat de ziel dan als het ware doezelt. Zij is niet wakker en slaapt niet, maar is onontvankelijk voor andere indrukken[53].

Zoo dicht nadert het *otium* van het gebed der rust van Santa Teresa tot aan de bevindelijkheid van de 'verlichten' en van Molinos daarna, dat er - als men deze stukken afgescheiden van haar overige werk beschouwt - er nauwelijks meer eenig onderscheid is te bemerken. Zoo bijvoorbeeld in de beschrijving der laatste verblijven van den innerlijken Burcht, waarin de ziel 'opgelost' is in God[54], of elders waar over de ondeelbare eenheid met God wordt gesproken[55], en deze eenheid zelfs een opheffing der zelfstandigheid wordt genoemd[56].

Het behoeft ons, die buiten den grooten partijstrijd van het midden der zestiende eeuw staan, dus niet te verbazen dat mystiek en quietisme met elkaar verward werden, de Inquisitie te weer werd gesteld tegen al die verschijnselen, Luís de Granada, Juan de Avila, e.a. op den Index kwamen, Santa Teresa en San Juan door de overige leden van den Carmel werden vervolgd en tegengewerkt, en het heel lang duurde eer men van de dwaling terugkwam dat de Jezuieten slechts lijdelijke, bevindelijke, en dadenlooze droomers waren. Santa Teresa spreekt van het zich laten geworden in handen van God, met geheele onttrekking aan het leven, en zij spreekt van oogenblikken waarin het lichaam als dood is, machteloos tot eenige beweging of daad[57].

Beschouwt men sommige gedeelten van de geschriften der grootste Spaansche mystici los van het geheel, dan beseft men dat

52) *Conceptos del Amor de Dios*, cap. VI.
53) *Moradas* V, cap. II.
54) *Moradas* VII, cap. II.
55) *Conceptos*, cap. III.
56) *Relaciones Espirituales*, cap. V.
57) *Vida*, cap. XX.

er in hun geestelijke ervaringen soms nauwe overeenkomst met de quietisten is geweest. Zij echter hebben - zooals onze Ruysbroeck - tegen deze bevindelijke gelatenheid gestreden. Zij voelden dat dit een afglijden was waartegen zij zich met hun manlijke tuchtbeoefening verzetten. Het quietisme in de groote mystici is gevolg van hun verslapping na diepe ontroeringen of groote activiteit. Het was hun zwakheid waarin zij zelf zonde zagen.

Het quietisme is echter tot stelsel verheven door Molinos.

Molinos.

Miguel de Molinos, die in 1665 als doctor in de theologie naar Rome kwam om daar deel te nemen aan een canonisatieproces, kwam daar al spoedig zeer in aanzien, zoowel bij den paus als bij den hoogen adel. Zijn 'Geestelijke Gids' verscheen een tien jaren na zijn komst in Rome in het Italiaansch[58] en had, mede door de aanbeveling van verscheidene gezaghebbende theologen, een onmiddellijk succes. Er verschenen spoedig nieuwe uitgaven in allerlei vertalingen. Binnen eenige jaren kwamen er ook verscheidene Spaansche edities, waarvan de eerste, die van 1676, voor kort weer gevonden is[59]. Na eenigen tijd begon er verzet te ontstaan tegen de denkbeelden van Molinos die veel aanhang verwierven. Een onderzoek naar de theologische zuiverheid ervan leidde tot een kerkelijke veroordeeling. Molinos zelf werd tot levenslange opsluiting veroordeeld.

De beroemde 'Geestelijke Gids' van Molinos, waarvan Menéndez Pelayo ironisch heeft gezegd dat het een der meest aangehaalde en minst gelezen boeken is, is verdeeld in drie deelen, en in deze drie gedeelten kan men het ontwerp van den bekenden schematischen drievoudigen weg der mystieke ervaring zien. De mystiek,

58) De titel luidt in zijn geheel, *Guida Spirituale*, *che disinvolge l'anima e la conduce per l'interior cammino all' acquisto della perfetta contemplazione e della pace interiore.*

59) Cf. Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, p. 390, noot 3.

zegt Molinos in zijn voorbericht, is een innerlijke zekerheid die op eigen beleving berust. Zij wordt niet ons deel door lectuur of door het hooren van stichtelijke woorden, evenmin door onze eigen inspanning, maar zij gewordt ons door de uitstorting van den geest Gods in ons.

Zahn is van meening dat Molinos den drievoudigen weg - loutering, verlichting, vereeniging - verwerpt. 'Volgens Molinos zouden die drie wegen het dwaaste zijn wat ons in de mystiek is beweerd'[60]. Zoo heel zeker is dit niet. Ook hier is alles subtiele schakeering. Molinos spreekt wel stellig van de innerlijke mortificatie die voor de loutering noodig is. Hij noemt als de vier vereischten om tot den innerlijken vrede en tot volmaaktheid te komen, het gebed, de gehoorzaamheid, de herhaaldelijke communie, en het boetvaardig versterf, de mortificatie. Zahn zal aanleiding hebben gevonden voor zijn stelling in de vergelijking uit de 'Geestelijke Gids' van tweeërlei soort menschen, degenen die God langs het uiterlijke zoeken, met behulp van het verstand, de verbeeldingskracht, de overpeinzing, strenge ascese en versterf. Hoewel deze weg goed is, volgens Molinos, leidt hij niet tot de volmaaktheid. Zekerder gaan de andere menschen, de ware geestelijke menschen, die langs bevindelijken weg, na volkomen overgave, na het zich ontdaan hebben van de geestelijke en zinnelijke functies, blind geloovig - een geloof zonder vormen, verstandelijke begrippen of beelden - in innerlijke rust tot God gaan, na de overwinning en prijsgeving van zichzelf.

In de drie gedeelten van de 'Geestelijke Gids' worden achtereenvolgens behandeld de loutering en de inkeer tot zichzelf, de leiding van de ziel in volstrekte gehoorzaamheid, en de volmaaktheid. In de eerste faze maakt de ziel zich vrij van alle banden met het vergankelijke, en daardoor wordt zij onttrokken aan de beperkingen van de angst en de duisternis. De ziel is de troon Gods, dus moet er vrede en rust zijn in de niet door tijdelijke aandoeningen bewogen ziel om haar tot woning Gods te laten worden.

60) Zahn, *Christliche Mystik*, p. 354.

In deze inleidende, zuiverende faze zijn noodig volharding in het gebed, overdenking van de zonden en tekortkomingen, opvoeding tot afkeer van het vergankelijke, berouw, begeerte naar God, liefde tot de deugd en de reinheid, zelfkennis en zelfmisprijzing.

Molinos maakt evenals andere Spaansche mystici onderscheid tusschen meditatie en contemplatie. De meditatie is de geestelijke overdenking van degenen die buiten de eigenlijke mystieke ervaring staan[61]. Zij willen tot God komen zonder afstand te doen van hun zelfstandigheid, zij maken voor hun stichtelijke overdenkingen gebruik van hun rede, hun voorstellingsvermogen, en verstandelijke vergelijkingen, al wordt dit ook alles gedragen door strenge ascese. Molinos acht deze faze goed voor beginnelingen, want deze uiterlijke oefeningen brengen niet tot de waarachtige beleving. Na jaren is men nog 'ledig van God en geheel vervuld van zichzelf.'

De contemplatie is een hoogere faze. Zij wordt niet verworven maar is een vrijwillige gave Gods. Zij is infuus, en wordt geleidelijk geschonken. Dit geleidelijk verkrijgen van de contemplatie gaat over verscheidene kenschetsende punten van geestesontwikkeling. Over de verzadigdheden van - de onontvankelijkheid en ongevoeligheid voor - de vergankelijke, de in de tijdsorde begrepen dingen, vervolgens over de geheele vervulling door Gods geest die als het ware een roes van liefde wekt, en tenslotte de zekerheid van het geheel in God opgenomen zijn waardoor men ontheven is aan alle zorg en angst.

De mensch komt tot God, zegt Molinos, door een onberedeneerd geloof, door heilige dadenloosheid, in zwijgende rust. Dit is de *sancta indifferentia* die bij Molinos, Madame Guyon en andere quietisten zoozeer is gehekeld[62]. Hierdoor komt men, zoo zegt Molinos, in den geschikten toestand om in meegaande gehoorzaamheid voorgelicht te worden en de geestelijke aanwijzingen en raadgevingen op te volgen. De ziel van den mensch moet worden als blank papier waarop God zijn woorden kan schrijven.

61) 'Persone spirituali esteriori.'
62) F. Heiler, *Das Gebet*, p. 342, 343.

Herhaalde communie beveiligt voor de dorheid[63]. De zelfvernietiging komt tot stand door innerlijk versterf en het zich onttrekken aan de regelende functies van de geestelijke vermogens. Zoowel het zedelijk als het verstandelijk leven moet door God geabsorbeerd worden. Zoomin de tucht als de zedeleer gelden voor de vrijgemaakte ziel. Wie tot deze innerlijke vrijheid komt wordt getransformeerd in Gods wezen. Dit is de mystieke vergoddelijking van den mensch.

Om het verschil en een enkele maal de overeenstemming van Molinos en de orthodoxe Spaansche mystiek te doen uitkomen, wilde ik eenige punten van Molinos' beschouwingen vergelijken met die van San Juan de la Cruz, den scherpsten theoreticus der ervaringsmystiek.

Het geloof is voor Molinos ‘geloof zonder vorm, beeld of formule, maar een stellige zekerheid die bevestigd is in de innerlijke rust’[64]. San Juan noemt het geloof ‘duisteren nacht’. De ziel moet in volkomen ‘duisternis’ zijn om Gods licht te kunnen ontvangen, d.w.z. men moet zich ontdoen van het willen begrijpen, het gevoelen, het redeneeren, kortom ‘blind worden in de geestelijke vermogens’[65]. Wil het menschelijk verstand geschikt zijn voor de opneming in de wijsheid Gods, dan moet het gezuiverd zijn van alle natuurlijke beperkingen, het moet geheel tot rust zijn gebracht, en zich onvoorwaardelijk laten leiden, zonder eigen werking. Het verstand moet zijn eenvoudig, zuiver, vrij van alle natuurlijke aandoeningen, zoowel van bewuste werkingen als van gevestigde beschouwingen, om vrij met den onbegrensden geest der wijsheid Gods in wisselwerking te komen[66].

Wat den wil aangaat zegt Molinos dat het doel waarnaar men dient te streven is de opheffing van alle spanning, de gestorven, vernietigde persoonlijkheid. San Juan spreekt van den gezuiverden wil die voorwaarde is voor de mystieke ervaring. Alle gevoelens

63) In de Ital. editie van Molinos heet de siccitas *aridità.*
64) *Guida*, *lib.* III: fede pura senza forma, imagine o forma, ma con gran sicurezza fondata nella tranquillità e quiete interiore.
65) *Subida*, lib. II, cap. III.
66) *Subida*, lib. II, cap. IX; *Noche oscura*, lib. II, cap. IX.

en wilsdaden moeten naar God gericht worden. Men moet in een 'ledig' geraken van al het tijdelijke en zinnelijke, onontvankelijk tenzij voor wat uit God komt, vernietigd als aardsch en zinnelijk wezen[67)].

Zoowel Molinos als San Juan spreken van vernietiging en vergoddelijking, maar de woorden hebben verschillenden inhoud. De basis van het Molinosisme is deze uitspraak: 'Gelukkig is de gestorven en vernietigde ziel. God leeft in haar en daarom kan men naar waarheid zeggen dat zij vergoddelijkt is.' Deze vernietiging der persoonlijkheid omvat alle affectieve en intellectueele verrichtingen. Het is een willoos wegzinken, een dadenloos afwachten van de inwerking der genade. San Juan richt insgelijks het streven op de vernietiging der persoonlijkheid, maar deze verstaan als zondig wezen, als tegenovergesteld aan God. De vernietiging betreft het geheel der weerspannige eigenschappen. San Juan spreekt ook van de ziel die 'opgelost is in het niets', van de extase die een vervreemding, een onteigening is van zichzelf, naar het woord uit den Bijbel 'ik ben tot niets gemaakt en weet niet'. San Juan en Molinos gebruiken beiden het woord 'zwijgen'. Bij Molinos is het 'perfetto silenzio mistico' de onthouding van iedere daad en inspanning, San Juan bedoelt met de 'sluimering en het zwijgen der geestelijke vermogens' het silentium waarvan in het Hooglied sprake is. De assimilatie is bij San Juan de hoogste, gezuiverde, zedelijke inspanning, bij Molinos is het de willooze ontvankelijkheid die zich zonder spanning naar den vorm voegt.

Er is wat formule betreft een nauwe verwantschap van de orthodoxe mystiek en het veroordeelde quietisme van de 'alumbrados' en het Molinosisme. Het is, zooals gezegd, evenzeer een onloochenbaar feit dat Santa Teresa en San Juan in zich de neiging hebben gevoeld tot quietistische bevindelijkheid. Zij keerden zich er echter tegen, en zij namen het quietisme niet op in hun beschouwing der mystieke ervaring. Er is een principiëel

67) *Noche*, lib. II, cap. X.

onderscheid tusschen Santa Teresa en San Juan eenerzijds en Molinos en het alumbrisme anderzijds, en dit verschil wordt niet opgeheven door het herhaalde beroep van Molinos op Santa Teresa.

Het wezen van het quietisme ligt in deze, veroordeelde, gedachten van Molinos: De noodzakelijke opheffing der geestelijke werkingen, het veroordeelen van de geestelijke inspanning, het overbodig achten van de voorbereiding voor de communie[68]. Men vergelijke hiermede, voor de bijzondere beteekenis die de soms met de termen van Molinos overeenkomende woorden van San Juan hebben, wat deze zegt in 'Vlam van liefde'. 'In dit vernieuwde leven wordt het verstand geleid door een nieuw beginsel, de wil heeft zich veranderd in een leven in goddelijke liefde en wordt bestuurd door den heiligen Geest in wien hij leeft, en het geheugen en de verbeeldingskracht werken zooals de verlangens in de bedoeling Gods. Absorpta est mors in victoria'.

Men zou het quietisme kunnen noemen gedeviëerde mystiek. Het is ontsproten uit dezelfde begeerte naar vereeniging met het volstrekte, maar het neemt onmiddellijk een anderen koers omdat het de ethische spanning en de ascese loslaat. Het richt zich naar andere doeleinden en wordt bewogen door andere beginselen.

Het quietisme is wars van zedelijke tucht, de mystiek vindt haar waarborgen in de ascese. Het quietisme stelt open voor alle gevaren van de zedelijke verwording, de geschiedenis - de Spaansche en de algemeene - van het quietisme toont daarvan tal van voorbeelden. De mystiek geeft de heiliging der persoonlijkheid en biedt nieuwe opwekking tot de daad, zij is actief, zij construeert, zij is nuchter en vol maatschappelijke belangstelling. Het quietisme leidt tot verflauwing der actie, en zelfs tot verzanding van den geestelijken stroom.

Niettegenstaande deze principiëele tegenstelling blijft de quietistische neiging voortleven in de mystici. In de Spaansche mys-

68) cf. Zahn, *Christliche Mystik*, p. 354, 355.

tiek is deze strijd te volgen van Francisco de Osuna tot Juan de los Angeles; en van San Juan de la Cruz zijn de wanhopige woorden ‘Ik bid u, o Heer, laat mij nooit los, want ik minacht mijn eigen ziel’[69].

Men doet echter de Spaansche mystiek onrecht als men Molinos een, slechts door de veranderde omstandigheden veroordeelde, uiting van haar noemt want een oplettend vergelijkend onderzoek leert dat het geestelijk *otium* van Osuna, het gebed der rust van Santa Teresa, de oplossing der persoonlijkheid van San Juan, de transformatie en de permutatie van Juan de los Angeles, hun verborgen rust in God, hun afgescheidenheid van de wereld, hun heilige onverschilligheid, principiëel verschillen van de in overeenkomstige woorden gekleede gedachten van Molinos.

69) *Oración:* Ahora te ruego, Señor, que no me dejes en ningún tiempo, porque soy despreciador de mi alma.

Bibliographie.

W.J. AALDERS, *Mystiek. Haar vormen*, *wezen en waarde*, Groningen, 1928.
SAN PEDRO DE ALCÁNTARA, *Tractado de la oración y meditación*, ed. Ocerín Jáuregui, Madrid, 1916.
P. AGUILLO, *Teología ascética y mística*, Barcelona, 1903.
P.S. ALLEN, *The age of Erasmus*, Oxford, 1914.
J.B. ALONSO, *La Iglesia en la historia y civilización españolas*, Barcelona, 1932.
R. ALTAMIRA Y CREVEA, *Historia de España y de la civilización española*, 4 dln. Barcelona, 1928.
R. ALTAMIRA Y CREVEA, *Psicología del pueblo español*, Barcelona, 1917.
P. ALVAREZ, *Santa Teresa de Jesús y el P. Báñez*, Madrid, 1882.
M. ANGEL (MICHEL ANGE), *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint....* (Rev. de Archivos, Bib. y Mus., jaargang 1912-1915).
R. DEL ARCO Y GARAY, *El Padre Malón de Chaide*, (Arch. Hist. Hisp.-Agust. XV), 1920.
J.G. ARINTERO, *Cuestiones místicas*, Salamanca, 1927.
A. ASTRAIN, *Historia de la compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, 1902-1905.
M. ASIN PALACIOS, *Aben Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1914.
M. ASIN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919.
M. ASIN PALACIOS, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931.
M. ASIN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 2 dln., Madrid - Granada, 1934-1935.
J. DE AVILA, *Espistolario espiritual*, Madrid, 1912.
J. DE AVILA, *Obras*, ed. Montaña, 4 dln., Madrid, 1901.
AZORÍN, *Los dos Luíses* (*L. de Granada y L. de León*), Madrid, 1921.
AZORÍN, *El alma Castellana*, Madrid, 1919.
Basilica Teresiana, Salamanca, van 1914 af.
JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1931.
JEAN BARUZI, *Aphorismes de Saint Jean de la Croix*, Bordeaux - Paris, 1924.
JEAN BARUZI, *Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'oeuvre de Saint Jean de la Croix*, (Bull. Hisp. d. 24, van p. 18 af), 1922.
H. BAUMGARTEN, *Die religiöse Entwicklung Spaniens*, Straszburg, 1875.

C. BAYLE, *El espíritu de Santa Teresa y el de San Ignacio*, (Razón y Fe, d. 62 en 63), 1922.
H. BECHMANN, *Evangelische und Katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert dargestellt an Martin Luther und Teresa di Jesu* (sic!), München, 1922.
S. BERGER, *Les Bibles Castillanes* (Romania, d. 28), 1899.
J.M. BESSE, *Une question d'histoire littéraire au XVIe siècle....* (Rev. quest. hist. d. 61), 1897.
AUBREY F.G. BELL, *Luis de Leon.* (*A Study of the Spanish Renaissance*), Oxford, 1925.
AUBREY F.G. BELL, *Notes on Spanish Renaissance* (Rev. hisp. d. 80), 1930.
F. BLANCO GARCÍA, *Luís de León*, *estudio biográfico del insigne poeta agustino*, Madrid, 1904.
F. BLANCO GARCÍA, *Segundo proceso instruido por la Inquisición de Valladolid contra fr. Luís de León* (Ciudad de Dios, d. 41), 1896.
E. BOEHMER, *Francisco Hernández und Fr. Francisco Ortiz*, *Anfänge reformatorischer Bewegungen in Spanien*, Leipzig, 1865.
E. BOEHMER, *Erasmus in Spanien* (Jahrb. rom. und engl. Lit. d. 4), 1862.
E. BOEHMER, *Spanish Reformers*, 2 dln., London, 1883.
H. BOEHMER, *Loyola und die deutsche Mystik*, Leipzig, 1921.
T. BRANDSMA, *Godsbegrip*, Utrecht, 1932.
L. CABRERA DE CÓRDOBA, *Historia de Felipe II*, *rey de España*, 4 dln., Madrid, 1876.
A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Historia de la filosofía española*, 2 dln., Madrid, 1908-1911.
A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Erasmo en España*, Paris, 1907.
A. BONILLA Y SAN MARTIN, *El divino Vallés*, Madrid, 1914.
A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Francisco Suárez. El escolasticismo tomista y el derecho internacional*, Madrid, 1918.
A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Luís Vives y la filosofía del Renacimiento*, 3 dln., Madrid, 1929.
A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Fernándo de Córdoba y las orígenes del renacimiento filosófico en España*, Madrid, 1911.
C. BRATLI, *Filip II af Spanien*, *hans liv og personlighed*, Kobenhavn, 1909.
G.K. BROWN, *Italy and the Reformation*, Oxford, 1933.
P. BRUNO DE J.M., *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1932.
E. BULLÓN Y FERNÁNDEZ, *De los orígenes de la filosofía moderna. Los precursores españoles de Bacon y Descartes*, Salamanca, 1905.
C. BUTLER, *Western Mysticism*, Londen, 1927.
F. CABALLERO, *Vida del Ilmo. Melchor Cano*, Madrid, 1871.
F. CABALLERO, *Alonso y Juan de Valdés*, Madrid, 1875.
ABBÉ CALABER, *La terminologie de Saint Jean de la Croix dans la Montée du Carmel et la Nuit obscure*, Paris, 1904.

E. CARO, *El tercer centenario del maestro Fray Luís de Granada*, Madrid, 1888.
A. CARRÉ-CHATAIGNER, *Essai sur les images dans l'oeuvre de Saint Jean de la Croix. Thèmes directeurs et classes d'images.* Paris, 1923.
J. DE CARVALHO, *Leão Hebreu. Para a historia do Platonismo no Rinascimento*, Coimbra, 1918.
A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, 1925.
A. CATALÁN LATORRE, *El Beato Juan de Avila*, *su tiempo*, *su vida y sus escritos*, *y la literatura mística en España*, Zaragoza, 1894.
E. CAZAL, *Sainte Thérèse*, Paris, 1921.
Certamen literario en honor de San Juan de la Cruz, Segovia, 1892.
Ph. CHEVALIER, *Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé*? (Bull. hisp. d. 24 van p. 307 af), 1922.
H. CIDADE, *Lições sôbre a cultura e a literatura portugesas*, d. I, Coimbra, 1933.
CH. CLAIR S.J., *La vie de Saint Ignace de Loyola*, *d'après Pierre Ribadeneira*, *son premier historien*, Paris, 1891.
J. CLARE S.J., *The science of spiritual life according to the Spiritual Exercices*, London - Leamington, 1896.
E. COLAS, *La mystique et la raison*, Paris, 1922.
H. COLLET, *Le mysticisme musical espagnol au XVIe siècle*, Paris, 1913.
R. CONDE, *Francisco Suárez*, Madrid, 1914.
A. COSTER, *Bibliographie de Luis de Leon*, (Rev. hisp. d. 59), 1923.
P. CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, 2 dln., Madrid - Avila, 1929.
B. CROCE, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari, 1917.
B. CROCE, *Primi contatti fra Spagna e Italia*, Napoli, 1894.
J. CUERVO, *Biografía de Fray Luís de Granada*, Madrid, 1896.
J. CUERVO, *Fray Luís de Granada y la Inquisición*, Salamanca, 1915.
J. CUERVO, *Fray Luís de Granada*, *verdadero y único autor del Libro de la Oración*, Madrid, 1918.
G. CUNNINGHAME GRAHAM, *Santa Teresa*, *being some account of her life and times together with somes pages from the history of the last great reform in the religious orders*, London, 1907.
H.P. DE CURZON, *Bibliographie Térésienne. Ouvrages français et étrangers sur Sainte Thérèse et ses oeuvres. Bibliographie critique*, Paris, 1902.
S. DARK, *The story of the Renaissance*, London, 1923.
H. DELACROIX, *Etudes d'histoire et de psychologie du misticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, 1908.
J. DELBREL, *Les Jésuites et la pédagogie au XVIe siècle*, Paris, 1894.
H. DENIFLE, *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, (Arch. f. Lit. und Kirch. Gesch. d. Mittelalters, d. II), 1886.

J. DOMÍNGUEZ BERRUETA, *Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Madrid, 1915.
J. DOMÍNGUEZ BERRUETA, *El misticismo de San Juan de la Cruz en sus poesías*, Madrid, 1894.
J. DOMÍNGUEZ BERRUETA, *Fray Juan de los Angeles*, Madrid, 1927.
J. DOMÍNGUEZ BERRUETA, *Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1934.
P. DUDON, *Dans son Traité de l'Oraison S. Pierre d'Alcantara a-t-il démarqué Louis de Grenade?* (Rev. d'Asc. et de Mystique, jaargang 1921 v. p. 384 af).
P. DUDON, *Le Quietiste espagnol Michel Molinos*, Paris, 1921.
P. DUDON, *Bibliographie des oeuvres de Molinos*, (Recherches de science religieuse, Julinummer, jaargang 1911).
M. DUSOLIER, *Aperçu historique sur la médecine en Espagne*, *particulièrement au XVIe siècle*, Paris, 1906.
L. EIJO GARRAY, *Santo Tomás y la mística*, Madrid, 1924.
C. ELSEE, *Neoplatonism in relation to Christianity*, Cambridge, 1908.
W.J. ENTWISTLE, *Fray Luis de Leon's life in his lyrics....* (Rev. hisp. d. 71), New-York - Paris, 1927.
K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des* 17. *Jahrhunderts*, (uitg. Görresgesellschaft, d. I), 1928.
D. DE ESTELLA, *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*, (ed. R. Léon), Madrid, 1920.
D. DE ESTELLA, *Obras Escogidas*, (ed. Col. Mejores autores españoles), Madrid, 1841.
G. ETCHEGOYEN, *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux - Paris, 1923.
L. FENDT, *Der lutherische Gottesdienst des* 16. *Jahrhunderts*, München, 1923.
C. FERNÁNDEZ MONTAÑA, *Filipe II.... en relación con las artes y las ciencias*, Madrid, 1912.
A. FERNÁNDEZ VALLÍN, *La cultura científica de España en el siglo XVI*, Madrid, 1896.
C. FIELD, *Mystics and Saints of Islam*, London, 1910.
F. FITA S.J., *La devoción al Sagrado Corazón de Jesús difundida en España durante la primera mitad del siglo XVI*, Madrid, 1878.
F. FITA S.J., *Elogio de Santa Teresa*, Madrid, 1915.
J. FITZMAURICE-KELLY, *Fray Luis de Léon. A biographical fragment*, London, 1921.
F. FLAMINI, *Il cinquecento*, Milano, 1902.
FRANCISCO DE SANTA MARIA, *Reforma de los Descalzos*, 2 dln., Madrid 1644.
CH. FORGET, *Dans quelle mesure les philosophes arabes, continuateurs de la philosophie grecque, ont-ils contribué a l'essor de la philosophie scolastique?* Paris, 1895.

V. DE LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España* (d. V), Madrid, 1875.
P. GABRIEL DE SAINTE MARIE MADELEINE, *La contemplation acquise chez les théologiens Carmes Déchaussés* (Vie Spirituelle, supplément September-nummer 1923).
A. GANIVET, *Idearium español*, Madrid, 1905.
P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation selon St. Thomas d'Aquin et St. Jean de la Croix*, 2 dln., Saint-Maximin, 1926.
L. GAUTHIER, *La philosophie musulmane*, Algers, 1890.
G.J. GEERS, met medewerking van J. Brouwer, *De Renaissance in Spanje. Kultuur, litteratuur*, *leven*, Zutphen, 1932.
L.G.A. GETINO, *El proceso de Fray Luís de León*, Salamanca, 1906.
L.G.A. GETINO, *Vida y procesos del maestro Fray Luís de León*, Salamanca, 1907.
L.G.A. GETINO, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, 1930.
E. GILSON, *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921.
E. GILSON, *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1923.
M. GODÍNEZ S.J., *Práctica de la Teología Mística*, Madrid, 1903.
I. GOLDZIHER, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910.
M. GONÇALVES CEREJEIRA, *O Renascimento em Portugal. Clenardo*, 2 dln., Coimbra, 1907-1908.
M. GONÇALVES CEREJEIRA, *O Humanismo em Portugal. Clenardo*, Coimbra, 1926.
A. GONZÁLEZ BLANCO, *Las mejores poesías místicas en lengua española*, Madrid, 1916.
U. GONZÁLEZ DE LA CALLE, *Sebastián Fox Morcillo. Estudio histórico-crítico de sus doctrinas*, Madrid, 1903.
U. GONZÁLEZ DE LA CALLE, *Francisco Sánchez de las Brozas*, Madrid, 1923.
E. GOTHEIN, *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation*, Halle, 1895.
R. DE GOURMONT, *Le latin mystique*, Paris, 1922.
M. GRABMANN, *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik*, München, 1922.
M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1920.
LUÍS DE GRANADA, *Obras*, ed. B(iblioteca de) A(utores) E(spañoles), 3 dln., Madrid, 1849.
LUÍS DE GRANADA, *Guía de pecadores*, ed. Clás. Castellanos, Madrid, 1929.
LUÍS DE GRANADA, *Obras de Fray Luís de Granada.... Edición crítica y completa por Fr. Justo Cuervo*, Madrid, van 1906 af.
N. GREFF, *Der heilige Ignatius von Loyola und seine Zeit*, Kaldenkirchen, 1903.
P. GROULT, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle*, Louvain, 1927.
H. GUERLIN, *Sainte Thérèse*, Paris, 1918.

M. GUTIÉRREZ, *El misticismo ortodoxo en sus relaciones con la filosofía*, (Rev. Agustiana d. 8-12, jaargangen 1884-1886).
M. GUTIÉRREZ, *Fray Luís de León y la filosofía del siglo XVI*, Madrid, 1891.
C. HAEBLER, *Die wirtschaftliche Blüte Spaniens im XVI. Jahrhundert und ihr Verfall*, Berlin, 1899.
K. HAEBLER, *Geschichte Spaniens unter den Habsburgern*, Gotha, 1907.
E.J. HAMILTON, *American treasure and the price revolution in Spain*, 1501-1650, Cambridge, Mass. U.S.A., 1934.
J.B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 dln., Paris, 1872.
F.J.C. HEARNSHAW, *The social and political ideas of some great thinkers of the* 16*th and* 17*th century*, London, 1926.
J. HEEP, *Juan de Valdés, seine Religion*, *sein Werden, seine Bedeutung*, Leipzig, 1909.
C.J. VON HEFELE, *Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des* 15. *und Anfange des* 16. *Jahrhunderts*, Tübingen, 1851.
A. HEGLER, *Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit*, (Arch. f. Reformationsgeschichte, Ergänzungsband I), Berlin, 1906.
F. HEILER, *Das Gebet*, München, 1923.
H. HEPPE, *Geschichte der quietistischen Mystik*, Berlin, 1875.
R. HOORNAERT, *Sainte Térèse écrivain. Son milieu, ses facultés, son oeuvre*, Paris - Lille - Bruges, 1922.
M. HORTEN. *Die philosophischen Probleme der speculativen Theologen im Islam*, Bonn, 1912.
C. HUIT, *Le Platonisme pendant la Renaissance* (Ann. de phil. chrét., jaargangen 1895-1897).
M.A.S. HUME, *Spain, its greatness and decay* (1479-1788), Cambridge, 1925.
W.H. HUTCHINGS, *Exterior and interior life of S. John of the Cross*, Oxford, 1881.
B. IBEAS, *Los ascéticos agustinos españoles*, Madrid, 1925.
W. JAMES, *The varieties of religious experience*, London, 1929.
H. JOLY, *Psychologie des Saints*, Paris, 1897.
FRAY JUAN DE LOS ANGELES, *Obras místicas*, ed. J. Sala in de N(ueva) B(iblioteca de) A(utores) E(spañoles), 2 dln., Madrid, 1912-1917.
SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras del místico doctor San Juan de la Cruz*, ed. P. Gerardo de S.J. de la C., 3 dln., Toledo, 1914.
SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras de San Juan de la Cruz*, ed. P. Silverio de Santa Teresa, 2 dln., Burgos, 1929.
SAN JUAN DE LA CRUZ, *Todas las poesías de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Jesús*, ed. Storck, Monastero, 1854.
J. JUDERÍAS, *La Leyenda Negra y la Verdad Histórica*, Madrid, 1914.

B.J. KIDD, *The Counter-Reformation*, 1550-1600, London, 1933.
H. LAMMENS S.J., *L'Islam. Croyances et institutions*, Beyrouth, 1926.
B. DE LAREDO, *Subida de Monte Sion por la via contemplativa*, Sevilla, 1535.
H.C. LEA, *Molinos and the Italian mystics*, (American hist. review, dl. XI, no. 2. van p. 243 af, jaargang 1906).
H.C. LEA, *Chapters from the religious history of Spain connected with the Inquisition*, Philadelphia, 1890.
A. LANG, *Die Loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München, 1925,
FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras del P. Mro. Fr. Luís de León, de la orden de San Agustín, reconocidas y cotejadas con varios manuscritos auténticos*, 4 dln., Madrid, 1885.
FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras*, ed. B.A.E. 2 dln., Madrid, 1918.
FRAY LUIS DE LEÓN, *De los Nombres de Cristo*, ed. Onís, Clás. Cast., 3 dln., Madrid, 1914-1921.
FRAY LUIS DE LEÓN, *Poesías completas*, Madrid, 1922.
J.A. LLORENTE, *Historia crítica de la Inquisición en España*, 10 dln., Madrid, 1870.
S. IGNATIUS DE LOYOLA, *Exercitia spiritualia S.P. Ignatii de Loyola. Versio litteralis autographi hispani auctore A.R.P. Joanne Roothaan, praep. gen. S.J.*, Matriti, 1920.
S. IGNATIUS DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús.* Reproducción fototípica del original, Roma, 1908.
S. IGNATIUS DE LOYOLA, *Cartas de San Ignacio....*, ed. Cabré, Mir, la Torre, 6 dln., Madrid, 1874-90.
J. LYELL, *Cardinal Ximenes*, *statesman*, *ecclesiastic, soldier and man of letters*, London, 1917.
D.B. MACDONALD, *The religious attitude and life in Islam*, Chicago, 1908.
M. MACIAS Y GARCIA, *Poetas religiosos inéditos del siglo XVI, sacados a luz con noticias y aclaraciones*, La Coruña, 1890.
A. MAGER, *Die aristotelische Philosophie und die spanische Mystik im* 16. *Jahrhundert*, Löwen, 1913.
P. MALON DE CHAIDE, *La conversión de la Magdalena*, ed. F. García, Clás. Cast., 2 dln., Madrid, 1930.
L. MAHIEU, *Suárez, sa philosophie....*, Paris, 1921.
B. MARCOS, *Los grandes filósofos españoles, Miguel Sabuco* (*antes Doña Oliva*), Madrid, 1923.
R.P. MASANI, *The Conference of the Birds, a Sufi allegory of Farid-ud-din Attar*, Oxford, 1924.
G. MARTÍNEZ, *La mística española y Santa Teresa de Jesús*, (in 'España y América' d. 22, van p. 3 af, jaargang 1924).
MAUMIGNY-RICHTSTAETTER, *Katholische Mystik*, Freiburg, 1928.

E. MATTIESEN, *Der jenseitige Mensch. Eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung*, Berlin - Leipzig, 1925.
B. DE MELGAR Y ABREU, *Fray Gerónimo de la Madre de Dios, insigne coautor de la Reforma de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1918.
J. MELGARES MARIN, *Procedimientos de la Inquisición*, Madrid, 1886.
M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos en España*, 3 dln., Madrid, 1880-81.
M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1892.
M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, 9 dln., Madrid, 1883-91.
M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Estudios de crítica literaria*, 5 dln., Madrid, 1884-1908.
M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *La ciencia española*, 3 dln., Madrid, 1887-1888.
M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Procesos de los protestantes españoles en el siglo XVI*, Madrid, 1910.
F. MEYRICK, *The Church in Spain*, London, 1892.
M. MIR, *Santa Teresa de Jesús. Su vida, su espíritu, sus fundaciones*, 2 dln., Madrid, 1912.
M. MOLINOS, *Guida spirituale, che desinvolge l'anima e la conduce per l'interior cammino all' acquisto della perfetta contemplazione a della pace interiore*, Roma, 1675.
M. MOLINOS, *Guía espiritual* (ed. Urbano), Barcelona, 1906.
I. MONASTERIO, *Introducción a un estudio sobre místicos agustinos españoles* (España y Amèrica, d. 22-25, jaargangen 1924-1926).
M. DE MONTMORAND, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920.
F. MOREL, *Essai sur l'introversion mystique*, Genève, 1918.
A. MOREL-FATIO, *L'Espagne au XVIe et au XVIIe siècle. Documents historiques et littéraires*, Heilbronn, 1878.
A. MOREL-FATIO, *Etudes sur l'Espagne*, Paris, 1895-1906.
A. MOREL-FATIO, *Les lectures de Sainte Thérèse* (Bull. hisp. van p. 17 af, jaargang 1908).
C. MUIÑOZ SAENZ, *El* '*Decíamos ayer*' *de Fr. Luís de León* (Ciudad de Dios, d. 76 en 77, jaargang 1908).
C. MUIÑOZ SAENZ, *Sobre el* '*Decíamos ayer*'... (id. jaargang 1909, d. 78-80).
C. MUIÑOZ SAENZ, *De los Nombres de Cristo de Fr. Luís de León y del Bto. Alonso de Orozco*, (id. d. 16, jaargang 1888).
C. MUIÑOZ SAENZ, *Fr. Luís de León y Fr. Diego de Zúñiga*, El Escorial, 1914.
A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
J.P. OLIVEIRA MARTINS, *O mysticismo, principio de energia do caracter peninsular*, Lisboa, 1879.
A. DE OROZCO, *De nueve nombres de Dios* (ed. Ciudad de Dios, d. 16-17, jaargang 1888).
F. DE OSUNA, *Tercera parte del libro llamado Abecedario Espiritual* (ed. N(ueva) B.A.E.), Madrid, 1911.
R. OTTO, *West-Oestliche Mystik*, Gotha, 1926.

J.F. PASTOR, *Las Apologías de la lengua castellana en el siglo de oro*, Madrid, 1929.
C. PÉREZ PASTOR, *Bibliografia madrileña, descripción de las obras impresas en Madrid, siglo XVI*, 3 dln., Madrid, 1891-1907.
E.A. PEERS, *Spanish Mysticism. A preliminary survey*, London, 1924.
E.A. PEERS, *Studies of the Spanish Mystics*, London, 1927.
E.A. PEERS, *Ramon Lull*, London, 1929.
L. PFANDL, *Spanische National-Literatur*, Freiburg im Breisgau, 1929.
L. PFANDL, *Spanische Kultur und Sitte*, Kempten, 1924.
M. PHILIPSSON, *La Contre-Révolution religieuse au XVIe siècle*, Bruxelles-Paris, 1884.
M. PHILIPSSON, *Westeuropa im Zeitalter von Philipp II, Elisabeth und Heinrich IV*, Berlin, 1882.
P. POULAIN, *La mystique de Saint Jean de la Croix*, Paris, 1893.
W. PRESCOTT, *History of the reign of Philip the second, King of Spain*, 3 dln., London, 1859.
F. PUCCINOTI, *Di Marsilio Ficino e dell' Accademia platonica fiorentina*, Firenze, 1865.
K. REINHARDT, *Mystik und Pietismus*, München, 1925.
Reinvidicación histórica del siglo XVI (*curso de conferencias dadas en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*), Madrid, 1928.
F.H. REUSCH, *Luís de León und die Spanische Inquisition*, Bonn, 1873.
F.H. REUSCH, *Die Indices Librorum Prohibitorum des sechszehnten Jahrhunderts*, Tübingen, 1886.
M. REVILLA RICO, *La Políglota de Alcalá*, Madrid, 1917.
P. DE RIBADENEIRA, *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola, fundador de la compañía de Jesús*, Madrid, 1920.
G.C. RIETSCHEL, *Martin Luther und Ignatius von Loyola, eine vergleichende Charakteristik ihrer inneren Entwicklung*, Wittenberg, 1879.
K. RICHTSTÄTTER S.J., *Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exercitien*, Innsbruck, 1924.
F. DE LOS RIOS, *Religión y estado en la España del siglo XVI*, Nueva York, 1927.
B. DE LOS RIOS DE LAMPÉREZ, *Influjo de la mística, de Santa Teresa singularmente, sobre nuestro grande arte nacional* (Conferencia leída el 20 Febrero de 1913).
B. DE LOS RIOS DE LAMPÉREZ, *Del Siglo de Oro*, Madrid, 1910.
F. RODRIGUEZ MARIN, *Nuevos datos para las biografías de cien escritores de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1923.
P. ROSSI, *Saggio sui trattati d'amore del cinquecento*, Recanati, 1889.
P. ROTTA, *La coscienza religiosa medievale*, Torino, 1908.
P. ROUSSELOT, *Les mystiques espagnols*, Paris, 1867.

P. SAINZ RODRIGUEZ, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1927.
M. SALVÁ Y P. SAINZ DE BARANDA, *Proceso original que la Inquisición de Valladolid hizo al maestro Fr. Luís de León del orden de San Agustín.* (*Colección de documentos inéditos para la historia de España* X en XI), Madrid, 1847.
E. SCHAEFER, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechszehnten Jahrhundert*, 3 dln., Gütersloh, 1902.
B. SANVISENTI, *I primi influssi di Dante*, *di Petrarca e del Boccaccio sulla letteratura spagnuola*, Milano, 1902.
A. SÁNCHEZ MOGUEL, *El lenguaje de Santa Teresa*, Madrid, 1915.
A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu*, Paris - Angers, 1909.
A. SAUDREAU, *Les degrés de la vie spirituelle*, 2 dln., Paris, 1912.
A. SAUDREAU, *L'Etat mystique, sa nature, ses phases, et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris - Angers, 1921.
H.D. SEDGWICK, *Ignatius Loyola, an attempt at an impartial biography*, London, 1923.
J. SEISDEDOS SANZ, *Principios fundamentales de la mística*, 5 dln., Madrid, 1913-17.
P. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa de Jesús* (2 dln., ed. Bib. Mist. Carm.) Burgos, 1935.
H.O. TAYLOR, *Thought and expression in the sixteenth century*, 2 dln., New York, 1920.
J.P. STEFFES, *Religionsphilosophie*, Kempten, 1925.
SANTA TERESA DE JESUS, *Obras de Santa Teresa de Jesús. Editadas y anotadas por el* P. *Silverio de Santa Teresa C.D.*, 9 dln., Burgos, 1915-26.
SANTA TERESA DE JESUS, *Obras Completas* (editie in de serie van M. Aguilar, volgens den tekst van P. Silverio, in één deel), Madrid, (geen jaartal).
SANTA TERESA DE JESUS, *Las Moradas* (ed. T. Navarro Tomás, Clás. Castellanos), Madrid, 1922.
G. TRUC, *Le retour à la Scolastique*, Paris, 1919.
G. TRUC, *Les mystiques espagnols, Sainte Thérèse et Saint Jean de la Croix*, Paris, 1921.
M. DE UNAMUNO, *En torno al casticismo.* Madrid, 1902.
M. DE UNAMUNO, *De mística y humanismo* (*Ensayos*, d. I), Madrid, 1916.
E. UNDERHILL, *Mysticism*, London, 1923.
USOZ Y RIO-BOEHMER, *Reformistas antiguos españoles*, 23 dln. Madrid - Londres, 1847-1880.
F. DE VALDÉS, *Cathalogus librorum qui prohibentur mandato.... Inquisitoris Generalis Hispaniae* (1559), New York, 1894.
J. DE VALDÉS, *Diálogo de doctrina cristiana*, Madrid, 1929.
J. DE VALDÉS, *Diálogo de la lengua* (ed. Montesinos, Clás. Castellanos), Madrid, 1928.

J. DE VALDÉS, *Le Cento e dieci Divine Considerazioni di Giovani Valdesso* (ed. Boehmer). Halle in Sassonia, 1860.
J. DE VALDÉS, *Alfabeto Cristiano* (ed. Usoz y Rio), Londres, 1859.
B. VADIER, *Un moraliste du XVIe siècle*, *Jean Louis Vives et son livre de l'éducation de la femme chrétienne*, Genève, 1892.
J. VALERA, *Del misticismo en la poesía española*, Madrid, 1915.
L. VIDART, *La filosofía española. Indicaciones bibliográficas*, Madrid, 1866.
C. VIÑAS MEY, *Una página para la historia del helenismo en España*, (Rev. Arch. Bib. y Mus. jaargang 1921, van Aprilnummer af).
H. WATRIGANT, *La genèse des Exercices Spirituelles de Saint Ignace de Loyola*, Amiens, 1897.
H. WATRIGANT, *La méditation fondamentale avant Saint Ignace*, Paris, 1907.
F. WATSON, *Luis Vives and the Renaissance education of women*, London, 1912.
F. WATSON, *Luis Vives*, Oxford, 1922.
W. WEBSTER, *Gleanings in Church History*, *chiefly in Spain and France*, London, 1903.
B. WIFFEN, *Life and writings of Juan de Valdés, otherwise Valdessio*, London, 1865.
C.A. WILKENS, *Fray Luís de León*, *Biographie aus der Geschichte der Spanischen Inquisition und Kirche im XVI Jahrhundert*, Halle, 1866.
C.A. WILKENS, *Geschichte des spanischen Protestantismus im sechszehnten Jahrhundert*, Halle, 1888.
C.A. WILKENS, *Zur Geschichte der spanischen Mystik, Teresa de Jesús* (Zeitschr. f. wissensch. Theol. van p. 113 af, jaargang 1862).
D. DE YEPES, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1615.
J. ZAHN, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn, 1922.
H. DE ZÁRATE, *Discursos de la paciencia cristiana* (ed. B.A.E.), Madrid, 1918.
B. ZIMMELS, *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance. Sein Leben, seine Werke und seine Lehre*, Breslau, 1886.
O. ZÖCKLER, *Petrus von Alcántara, Theresa von Avila und Joannes vom Kreuze. Ein Beitrag zur Geschichte der mönchisch-clericalen Contra-Reformation Spaniens im* 16. *Jahrhundert* (Zeitschr. luth. Theol. d. 25 en 26, jaargangen 1864 en 1865).
J.A. ZUGASTI, *Santa Teresa y la Compañía de Jesús*, Madrid, 1914.